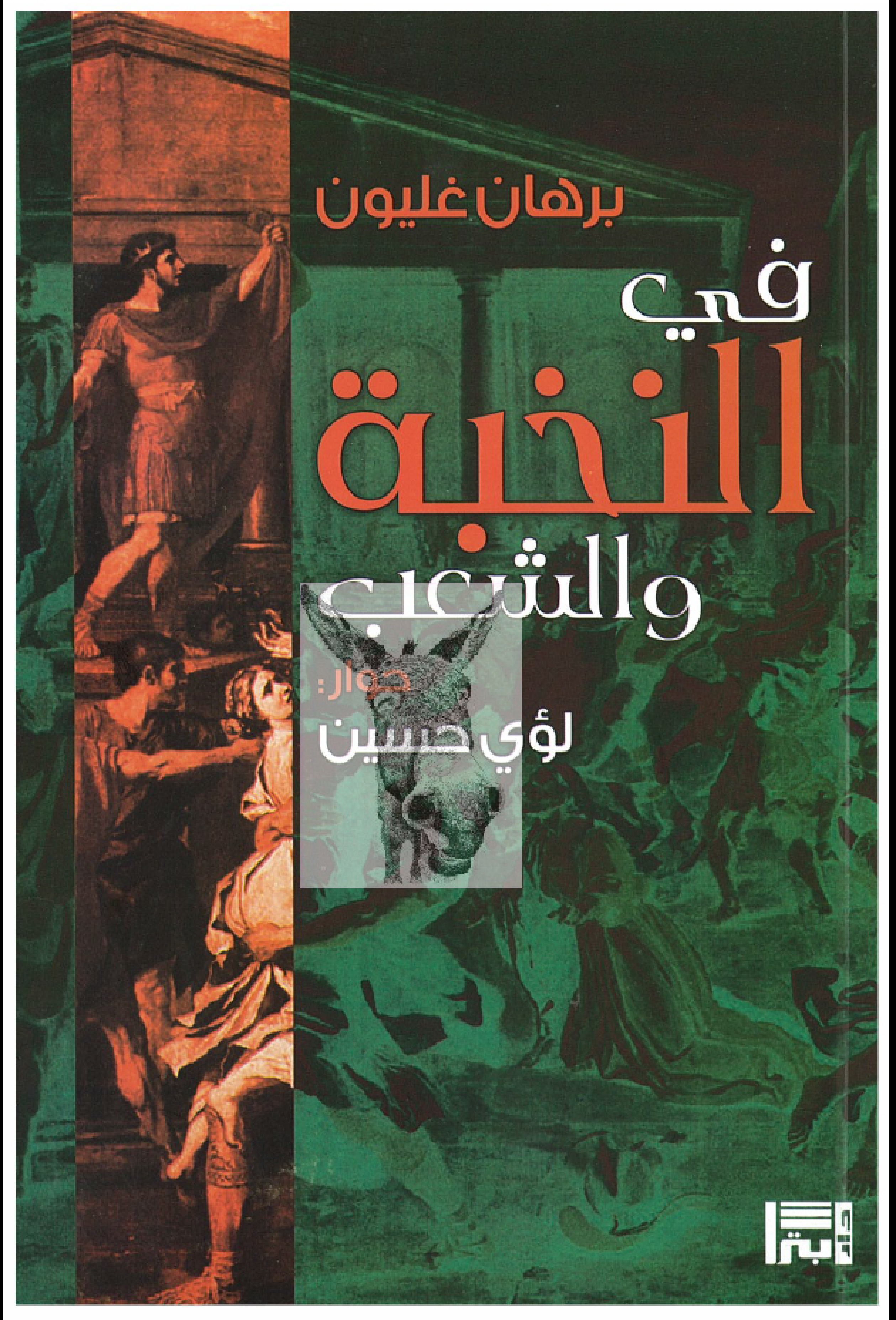

برهان غليون
في
النخبة
والشعب
حوار:
لؤي حسين

برهان غليون

في النخبة والشعب

حوار: لؤي حسين



✧ اسم الكتاب: **في النخبة والشعب**
✧ حوار **لؤي حسين مع برهان غليون**
✧ الطبعة الأولى: 2010
✧ موافقة رقم 103018
✧ تصميم الغلاف: عمران العطار
✧ الناشر: دار بترا للنشر والتوزيع
www.darpetra.com
سوريا - دمشق
شارع العابد - جادة العاني
هاتف: 00963 11 4433112
جوال: 00963 944 507106
ص. ب: 10250
darpetra@gmail.com
✧ التوزيع: دار بترا للنشر والتوزيع

الفهرس

فاتحة

عنوان هذا الكتاب لا يختصره، بل لا يعنونه بالمعنى المتعارف عليه لعناوين الكتب، لكنه استمده من حضور إشكالية النخبة والمجتمع بشكل رئيسي في أغلب محاور هذا الحوار. فقد بدأتُ الحوار مع البروفيسور برهان غليون ولم يكن في ذهني سوى بضعة أسئلة لا تتمحور حول مقولة واحدة أو إشكالية محددة، بل كان الأمر، وجريا مع أي حوار مفتوح، عرضة لانعطافات في مسار الهواجس والتساؤلات التي كانت تشغلني حين شرعت بالحوار، وكان لا بد لإجابات غليون أن تستولد أسئلة جديدة عندي.

لا يدّعي هذا الكتاب، ولا بأي شكل، تقديم إجابة عن أي من التحولات الجذرية التي تضرب في عمق المجتمعات العربية-الإسلامية في السنوات الأخيرة. وهذه التحولات ولو لم تكن موضوع هذا الحوار إلا أنها كانت سببه. وبالتالي لم تكن غاية الحوار سوى مجرد محاولة في إعادة التفكير في بنى مجتمعاتنا والقوى الفاعلة فيها.

فمنذ سقوط جدار برلين، كمؤشر على انتهاء الحرب الباردة، أجمع الباحثون والمهتمون على أن تاريخ العالم بعده لن يكون كما كان قبله. وأن العالم سيدخل في حقبة القطب الواحد (الأميركي) التي ستؤثر عميقا على كل بقاع الدنيا وعلى جميع المستويات، فتغير مواقع أقطاب الصراعات الإقليمية وحتى العالمية، وستغير أنماط هذه الصراعات.

لتأتي الاعتداءات الإرهابية في ١١ أيلول/سبتمبر، ويقول أصحاب الشأن والاهتمام نفس ما قالوه عن سقوط جدار برلين من ناحية آثارها المستقبلية.

ولن يطول الأمر حتى نشهد الغزو الأميركي للعراق، لنقول جميعا، وبكثير من القلق والتوجس، ستكون لهذا الغزو آثار كبيرة على منطقتنا العربية أو المشرقية. لكن لم نتمكن حتى الآن من تحديد ما هي هذه الآثار والانعكاسات، ولم نتمكن من الإقرار بأن ما يجري في واقعنا الراهن هو نتيجة طبيعية لتلك الأحداث، وإن أقرينا بذلك فلم نتبيّن العلاقة الرابطة بين هذه النتائج وتلك

المسببات. فهل الشرخ الفلسطيني، مثلاً، الذي أجرؤ على اعتبراه انقساما في القضية الفلسطينية لتصبح قضيتين ستؤدي لاحقا إلى شعبين، هو أثر لأي من تلك الأحداث، أم بسببها مجتمعة؟ وكيف هو هذا التأثير، وما هي طبيعة الروابط بين الأمرين؟ وهل انفكاك روابط البلدان العربية بمقولات كانت تشكل مشروع محور جامع، كالعروبة والعرب والقضايا المصيرية المشتركة... الخ، وتخبّط هذه البلدان في الآونة الأخيرة في محاولات لإقامة تشكلات جديدة لا يمكنها أن تكون جامعة لكل العرب ولا لنصفهم حتى، تقوم على قضايا سياسية راهنة أو مرحلية، كمحور الاعتدال ومحور الممانعة؟ وهل ما تشهده مجتمعات السودان والصومال واليمن والعراق ولبنان (لحد الآن) من اضطرابات ما هي إلا مؤشرات على انتهاء مرحلة ما قبل جدار برلين وبرجي التجارة العالمية وغزو العراق، ولن يطول بنا الوقت حتى تنتج هذه الاضطرابات حراك تأسيسي لمرحلة تاريخية جديدة يكون قوامها محاور إقليمية تتنكر لأي رابط قومي أو تاريخ ومصير مشتركين؟ وهل تغييب الصراع الاجتماعي (الطبقي) داخل مجتمعاتنا، وبروز الصراعات الدينية والمذهبية والطائفية وما شابهها بدلا منه هو نتيجة لتلك الأحداث؟ وكيف هو ذلك؟ بل كيف ستكون الصورة المستقبلية لمجتمعات لا تعترف بتمايز أفرادها عن بعضهم سوى بأصولهم أو بانتماءاتهم الطائفية أو الدينية أو المذهبية؟

ما زالت أذهان المفكرين والباحثين قاصرة عن التفكّر الناضج بهذه التحولات وبآليات فعلها واشتغالها في مجتمعاتنا وثقافاتنا، وبالتالي عن مواكبتها والتنظير لها. إذ أن التسارع الذي سيّر الأحداث الكبيرة، العالمية والإقليمية، التي حدثت في العقدين الماضيين لم يعطِ الفرصة للاشتغال النظري من قِبل المشتغلين في التفكير والتنظير، ولم تنضج نتائج تلك الأحداث بعدُ لتُنجب مفكرين جدد غير مرتبطين بإرث الحقبة أو الحقبتين السابقتين.

فنحن الآن أحوج ما نكون إلى التنظير، إلى نظريات جديدة تعرّفنا على أنفسنا، كي لا نبقى عرضة للتخبط في تجريبية بلهاء يديرها قادة يفتقدون لأي مرجعية إيديولوجية. نحن بحاجة لمعرفة هويتنا الجديدة، وللتعرف على موقعنا المجتمعي، ودورنا التاريخي، ومآلنا المستقبلي؛ وهذه النحن هي كل

نحن: نحن الأسرة، نحن القوم، نحن الأمة، القبيلة، الشعب، النخبة، نحن مجموع الأفراد.

كان لي في سنة ٢٠٠٣ حوارا سابقا مع البروفيسور غليون، نشرناه بطبعتين تحت عنوان «**الاختيار الديمقراطي في سوريا**». وكان ذلك الحوار محاولة لمواكبة تغيرات هامة اعترت المجتمع السوري ونظامه السياسي بُعيد تولي الدكتور بشار الأسد رئاسة الجمهورية العربية السورية. لكن تلك المرحلة انتهت ولم تَكشف المرحلة التي تلتها (= الحالية) لحد الآن عن قوامها وجوهرها ومفاعيلها، ممّا لم يمكّن هذا الحوار من مقاربة الحالة السورية الراهنة. لهذا أعتقد أنه من الممكن (إن بقينا أحياء) أن يكون بيننا حوار آخر، بعد انجلاء الضباب عن المشهد السوري، نحاول فيه إنتاج أسئلة جديدة.

ملاحظة: قام الدكتور غليون، مشكورا، بمراجعة الكتاب بعد انتهائنا من الحوار وأجرى عليه بعض التعديلات المفيدة في إيضاح بعض الفقرات والأفكار؛ وما كان من الممكن أن أجري أي تغيير على الأسئلة التي تأثرت بهذه الإيضاحات؛ فالأسئلة غالبا ما تبقى والأجوبة هي التي تتغيير.

لؤي حسين



-1-

في النخبة والنخبة العربية

لؤي حسين:

العلاقة بين النخبة والعامة مسألة ليست جديدة، بل هي إشكالية لا تَشبع بحثا في أدبياتنا السياسية والثقافية العربية، وغالبا ما تأخذ طابع اللوم وتحميل المسؤولية لكلا الطرفين، إن كان من قبل بعضهما أو من داخل كل طرف.

ومن المعروف أن هذا الموضوع ليس جديدا عليك، حيث تناولته غير مرة وأفردت لموضوعه كتابا بعنوان «مجتمع النخبة»، ويمكنني القول إنه حاضر، ولو بشكل مضمر، في أغلب كتاباتك.

هل تعتقد أن جديدا قد حصل مؤخرا على طبيعة أو نوعية العلاقة بين النخب الثقافية والسياسية العربية من جهة وبين العموم؟ وهل ترى اختلافا جديدا على دور كل منهما تجاه الآخر أو تجاه دوره في المجتمع؟

أسأل عن الجديد بعد اتساع الإعلام الفضائي الذي وضع أفرادا من النخب أمام أعين الجمهور بعد أن كان لا يعرف عنهم الكثير، وأتاح فرصا، ولو كانت محدودة، ليقول الجمهور رأيه أو ليرى فعله في صدارة الإعلام.

إضافة إلى سقوط الكثير من برامج النخب (خاصة السياسية) وانكشاف خواء بعضها في العقدين الأخيرين ومحاولة بعضها تقديم خطاب أقرب إلى الشعبوي بقصد كسب العامة. هذا من دون إغفال ما آلت إليه الكثير من الرؤى الفكرية والثقافية وتخلي أصحابها عنها من دون الإعلان عن ذلك.

برهان غليون:

تطلق الأدبيات الاجتماعية اسم نخبة، أو بالأحرى نخب، على تلك المجموعات التي تتمتع، بقدر يزيد أو ينقص، بالنفوذ إلى الموارد المجتمعية، من سلطة وثروة ومواقع اجتماعية ومعرفة، والتي تتعدد أشكالها بين نخبة اقتصادية، واجتماعية وسياسية وثقافية ودينية وإدارية وتقنية وعسكرية. ويضمر ذلك أن وصولها إلى الوضع الذي تحتله في المجتمع مرتبط بكفاءاتها ومقدراتها الخاصة. ومن هنا سمة النخبة التي التصقت بها.

بيد أن الواقع العملي يقدم غالبا أمثلة لا يكون وصول الأفراد فيها إلى مواقع النخبة، أي حيازة حق النفوذ إلى الموارد الرئيسية في المجتمع والإشراف عليها، مرتبطا بكفاءاتها الخاصة أو جدارتها الذاتية، وإنما بوسائل أخرى لا علاقة لها بالمواهب والمقدرات الشخصية الاستثنائية أو المتميزة، لا على صعيد المهارات ولا على صعيد الالتزام والمسؤولية. وأوضح مثال على ذلك النخب التي توضع في السلطة بدعم من احتلال أو نفوذ خارجي، أو تلك التي تصعد إلى مواقع المسؤولية عن طريق الانقلابات العسكرية، أو تلك التي تحتل مكانها أخيرا بأسلوب الوراثة، الارستقراطي القديم أو الزبائني الحديث، الذي يسم نظام سلطة لا يتيح التنافس النزيه والموضوعي بين أصحاب المواهب، ويقدّم الولاء على الكفاءة في جميع أشكالها العلمية والإدارية والسياسية. بل حتى في حالات غير استثنائية، يلعب الإرث العائلي، المادي أو السياسي أو الاجتماعي، دورا كبيرا في تقديم بعض الأفراد على البعض الآخر، ودفعهم إلى احتلال مواقع المسؤولية أو السيطرة على الموارد الاجتماعية.

من هنا ينبغي استخدام مفهوم النخبة برويّة ومع الكثير من التحفظات. من أول هذه التحفظات عدم تجاهل الالتباس الحاصل في المفهوم بسبب الربط العفوي وغير المفكَّر فيه بين طابعه الوصفي الذي يقصر استخدامه على تحديد أو تعريف جميع أولئك الأفراد الحائزين على الثروة ومواقع المسؤولية والمعرفة والوجاهة الاجتماعية، واعتبارهم يشكلون نخبة اجتماعية،

بصرف النظر عن خصائصهم الشخصية وكفاءاتهم الذاتية والطريقة التي أوصلتهم إلى سدة المسؤولية وحيازة الموارد الاجتماعية، وبين طابعه المعياري الذي يَبرُز بشكل واضح في المعنى اللغوي للفظ النخبة، والذي يشير إلى فئات متميزة بكفاءاتها، وهو ما يبرر وصفها بالنخبة وتقلدها مقاليد القيادة والثروة.

والتحفظ الثاني يتعلق بالفصل بين الوجود المادي للعناصر الحائزة على النفوذ والسلطة وبين وجودها السياسي، الذي يعني مقدرتها على التصرف كنخبة، أي كجماعة واحدة متسقة. فالحديث عن عناصر أو مجموعات أو أفراد تمكّنهم كفاءاتهم أو ظروف استثنائية من احتلال مواقع المسؤولية في ميادين النشاط المختلفة يقصر عن فهم جدلية علاقات السلطة الاجتماعية. والقصد، لا يمكن أن يستقيم الحديث عن نخبة ما لم تتجاوز هذه العناصر، التي تسيطر على الموارد الاجتماعية أو تستحوذ على حق الإشراف عليها، مستوى الوجود المادي الذي يسمها بالضرورة بالتنوع والتشتت، وتنجح في توحيد رؤيتها أو إنتاج رؤية مشتركة، وأسلوب عمل واضح ومعروف؛ أي في الاتفاق على مجموعة من القواعد المستبطنة من قبل الجميع والمرتبطة هي نفسها بتحقيق غايات مشتركة.

وهذا ما يفسر نجاح العناصر المنبثقة من قلب القوى المختلفة، وأحيانا المتنافسة والمتنازعة، أي من الطبقات الاجتماعية العديدة والمخترقة هي نفسها بتناقضات داخلية، في تجاوز انتماءاتها وانحيازاتها الطبقية، أو بالأحرى الفئوية الضيقة، لبناء انتماء جديد مشترك، يسمح بتكوين جماعة قائمة بذاتها ومتميزة عن أصولها المختلفة، تتمتع بحد كبير من التفاهم أو الانسجام، وتسعى إلى تعزيزه وتعميقه من خلال الخيارات الإيديولوجية والسياسية التي تتبناها وتفرضها على المجتمع ككل. والتحفظ الثالث هو أن النخبة بالمعنى الوظيفي للكلمة لا يمكن أن توجد وتستقل نسبيا عن انحيازاتها الاجتماعية البدائية، وتعمل كفريق واحد، وترتفع، أكثر من ذلك، إلى مستوى المسؤولية العمومية والرؤية الكلية والنظرة المستقبلية، إذا لم تتمتع بحد أدنى من القيم ومعايير السلوك وأساليب الأداء التي تؤهلها للعب دور المنسِّق والموجِّه والمحفِّز للمجتمع. ومن دون ذلك لا تتجاوز عناصر النخبة، أو ما يسمى كذلك، شرط وجودها المادي كقوى مسيطرة لا تسعى إلا

إلى تعظيم مصالحها الخاصة والضيقة والدفاع عنها، من دون مراعاة أي مصالح ثانية، بما في ذلك مصالح فئات النخبة الأخرى. فالسيطرة البدائية من قِبل مجموعة من المرتزقة مثلا، كما حصل في بعض الأقطار الصغيرة، على الدولة وموارد المجتمع، لا تسمح بالحديث عن نخبة اجتماعية، ولا عن نظام سياسي اجتماعي تكون النخب حاملته وصاحبة الفضل في تشغيله وتسييره لصالح المجتمع عموما ولصالحها خصوصا، ولا يستمر إلا بقدر ما تتقاطع فيه مصالح الطرفين إلى هذا الحد أو ذاك.

هذا يعني أنه لا يمكن لنخبة أن تنشأ وتكون فاعلة وقادرة على إنشاء جماعة سياسية من دون تحقيق شرطين: الاستقلال عن أصحاب المشاريع والأعمال والمال من جهة، وتكوين وعي واضح بالمسؤولية تجاه المجتمع والرأي العام من جهة ثانية. وعلى درجة هذا الاستقلال وقوة الشعور بالمسؤولية لدى النخب تتوقف مقدرتها على تأسيس جماعة سياسية مستقرة وفاعلة. في هذه الحالة يمكن الحديث عن نخبة بالمعنى السياسي والفكري تحتل مواقع المسؤولية في توجيه المجتمع داخل الدولة وعلى مستوى الرأي العام معا. وهي التي نقصدها هنا بالنخبة الاجتماعية، لتمييزها عن الفئات التي تعيش شرطها الوجودي من دون طموح إلى لعب دور في قيادة المجتمع أو توجيه شؤون الدولة.

وينجم عن ذلك أيضا أن النخب السياسية والثقافية المعنية بوضع رؤية عامة، والسعي إلى تحقيقها، لا يمكن أن تكون امتدادا مباشرا للطبقة المالكة أو المسيطرة على الثروة المادية والرمزية، من دون أن يعني ذلك أنها لا ترتبط بها، أو لا تنتمي إليها ولا تولد في حجرها. لكنها ليست نفسها، وهي تدخل في دينامكية خاصة بها منذ اللحظة التي تحتل فيها موقعا مختلفا، يتعلق بالقيادة والتوجيه العموميين.

ومن هنا تشكل دراسة نشوء النخب، وطريقة تكوينها، وأسلوب إعادة إنتاجها، ونوعيتها، مدخلا أساسيا لفهم قيام الدول ومصير المجتمعات السياسية، وأسلوب ممارسة السلطة وتطبيق السياسات العامة الكبرى، وخصائص نظم الحكم؛ وهو ما ينعكس على النظام العام وعلى الطبقات المالكة ذاتها. فهذه العوامل هي التي تحدد طبيعة علاقات النخب بالطبقات الاجتماعية وتصورها الذاتي لدورها وهويتها والمهام المطلوبة منها. فارتباط

النخبة الأمريكية بطبقة رجال الإدارة والأعمال، وسيطرة القيم الليبرالية القوية على إيديولوجيتها، يعكس هو نفسه سيطرة مجتمع الإدارة والأعمال ونفوذه الواسع في المجتمع ككل، بما في ذلك على تكوين النخب السياسية والثقافية، حيث تسيطر منظومة الجامعات الخاصة الحرة المرتبطة هي ذاتها بنظام المشروع الخاص والممولة منه. بالمقابل يغلب على النخبة الفرنسية التي نشأت في سياق تأكيد دور الدولة القومية ومركزيتها، والتي تعتمد في تكوينها على نظام تعليمي عمومي مندراني أو شبه مندراني (نسبة إلى المندرينا الصينية الكلاسيكية) تموله الدولة وتشرف عليه، طابع النخبة التقنوقراطية. وهو ما يدفعها إلى إظهار استقلالية أكبر تجاه أصحاب المشاريع وبلورة رؤية مختلفة لدور الدولة ومكانتها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية أيضا. لكن تظل النخبة في الحالتين أداة التواصل والتوحيد بين جميع القوى والفاعلين الاقتصاديين والاجتماعيين.

بالتأكيد يجري الحديث هنا عن نموذج مثالي، أي مجرد، لا ينطبق على الواقع إلا جزئيا وتاريخيا. وهو يعكس نزوعا سائدا لا حالة جامعة. فاستقلال النخب عن أصحاب الثروة والمال، وشعورها بالمسؤولية تجاه المجتمع، وتمثلها مفهوم المصلحة العامة، يبدو أكثر وضوحا اليوم في المجتمعات الديمقراطية الحديثة التي أنجزت ثورتها السياسية والصناعية، وتمثلت قيم المساواة والعلاقات الفردية والمواطنية. أما في المجتمعات التي لم تتحول إلى مجتمعات صناعية، ولم تحل علاقات العمل الرأسمالي عرى تشكيلاتها الجماعية التقليدية، العشائرية أو الطائفية أو العائلية، فالأمر يختلف. فلا يكاد التطابق هنا بين أصحاب السلطة (الذين يحتلون مركز المسؤولية والقرار)، وأصحاب الثروة والجاه، يترك مجالا ولو محدودا لأي حراك اجتماعي. وهو يدين أبناء الطبقات الدنيا بالبقاء في موقعهم مهما بذلوا من الجهود، باستثناء حالات نادرة ترتبط بالحظ والصدفة والحذاقة الشخصية وأحيانا كثيرة الانتهازية والخيانة الطبقية. ومع هذا، حتى في المجتمعات الصناعية، تبقى العلاقة قوية بين الثروة وفرص احتلال مناصب المسؤولية، نتيجة تأثير الحالة الاجتماعية والمادية في تكوين الأبناء وتأهيلهم للحصول على المهارات الفنية والمهنية.

ومع بعض التبسيط، يمكن بسهولة التمييز بين نمطين لتكوين النخب

التي تتصدى لمهام القيادة في جميع الميادين الاجتماعية. يسيطر النمط الأول على المجتمعات التقليدية الارستقراطية أو شبه الارستقراطية، التي تنزع، في جميع مناطق العالم من دون استثناء، إلى توريث المناصب والألقاب ومواقع المسؤولية والقيادة، أي إلى إرسائها على قاعدة العلاقات الشخصية، سواء أتعلق الأمر بعلاقة قربى عائلية أو ثقة شخصية أو تبعية أو استزلام أو محسوبية. ويطغى الثاني في المجتمعات الحديثة (البرجوازية) التي تنزع، بالعكس من ذلك، إلى تأسيس القيادة على المنافسة حسب الكفاءة والأهلية، بصرف النظر عن الأصول العائلية والموروث الثقافي الارستقراطي. وكما يفترض النموذج الارستقراطي تركز الفضائل الأخلاقية والعقلية في الإرث الخاص، البيولوجي الوهمي أحيانا، لطبقة ثابتة، ويقود إلى ترسيخ التراتبية، وتقديس الحدود الفاصلة بين الطبقات، والسهر على احترامها لضمان إعادة إنتاج قيم النبالة التي يتوقف على انتقالها تجديد النخب السياسية والفكرية، يقوم النموذج الثاني على تعميم الفضائل العقلية والأخلاقية ويفترض مقدرة الجميع على استبطانها وتمثلها، ويقود إلى إلغاء الألقاب وتحييدها في أي عملية منافسة أو اختيار، وكسر الحواجز بين الطبقات، وإبراز هذه الطبقات نفسها كحقائق تاريخية متبدلة أو قابلة للتبدل. ويعكس هذا سير المجتمعات الحديثة أو تطلعها نحو مزيد من المساواة والعدالة.

والقول بأن منطق الولاء الشخصي هو السائد في بناء النخب الاجتماعية في النظام القديم ومنطق التنافس في الكفاءة هو السائد في بناء نخب النظام الحديث، لا يعني استبعاد وجود المنطق الآخر في الوقت نفسه. فقد كان نظام تكوين النخبة السائدة في المجتمعات الارستقراطية، والعربية الإسلامية القديمة بشكل خاص، يتضمن هامشا من الحراك الاجتماعي من خلال ما يفتحه مجال العلم والتعليم، الديني والمدني، من فرص تسمح لبعض أبناء الطبقات غير الارستقراطية من تجاوز الحدود الطبقية، والصعود إلى مناصب المسؤولية. وبالمثل لا يمنع الحديث عن سيطرة مبدأ المنافسة أو المسابقة، الذي يتحكم في تعيين أصحاب المناصب العليا والدنيا في المجتمع الحديث، من وجود هامش يسمح لعلاقات المحسوبية والعائلية والطائفية من التعبير عن نفسها في تكوين النخبة السائدة، وبالتالي في الحد من عمل مبدأ المساواة القانونية والمنافسة النزيهة. لكن بشكل عام تترافق الحداثة

السياسية بتزايد نزوع المجتمعات إلى إعمال قانون المنافسة حسب الكفاءة، واحترامه على حساب قانون الولاء والعلاقة الشخصية، وذلك بمقدار ما تشكل المساواة القاعدة المبدئية والملهمة للنظام الاجتماعي، مصدر شرعيته، ومعيار تحسين فاعليته أيضا. وبالعكس يشكل النزوع المتزايد إلى تقديم علاقات الولاء على علاقات المنافسة الموضوعية في احتلال مناصب المسؤولية نكوصا عن قيم المساواة والفاعلية، وتراجعا نحو نموذج المجتمعات الارستقراطية التقليدية. فهو لا يعود هنا على شكل تأهيل أخلاقي وثقافي للأفراد، وإنما على شكل محسوبية ولعب على القوانين السياسية.

لكن مهما كانت نوعيتها وطريقة تكوينها، أرستقراطية أم مدنية وسياسية حديثة، ومهما كانت خصوصيتها، أكانت وثيقة الصلة بطبقة، على مثال ما هو قائم في الولايات المتحدة حيث تختلط عناصر النخبة القائدة بطبقة رجال الأعمال وأصحاب المشاريع الاقتصادية الحرة «المقاولون أو أصحاب المبادرة الخاصة»، أو ثمرة تكوين طبقة إدارية وتقنوقراطية خاصة عبر المدارس والجامعات الحكومية الكبرى، وما تقدمه من فرص للحراك الاجتماعي، على مثال ما هو قائم في فرنسا، لا يمكن للنخبة القائدة أن تقوم بدورها كنخبة، وتحتل موقعها ما لم تنجح أولا في تأكيد استقلالها، لهذه الدرجة أو تلك، عن أصحاب الملكية والثروة والمال، وثانيا في استبطان مفهوم المسؤولية العمومية تجاه الدولة (أو الملك الذي يرمز إليها) أو الشعب والمجتمع المرتبط به. ومتى ما ضعف هذان الشرطان أحدهما أو كلاهما، انحطت النخبة إلى مستوى الجماعة الخاصة، وتدهورت شروط ممارسة السلطة وإدارة الدولة أيضا، بل اقترب زوالها. فالاستقلال عن الطبقة المالكة هو شرط تحويلها إلى نخبة قيادية قادرة على أن تتجاوز، في النظر والممارسة، منطق المصالح الخاصة، وتستوعب منطق المصلحة العمومية. وهو الذي يمكنها من أن تمثل الكلية الاجتماعية، وأن تحقق، بوجودها وعملها معا، التواصل بين الأطراف، والتنسيق بين المصالح، وبث الانسجام والاتساق داخل النسق الاجتماعي بأكمله، مما يشكل شرط قيام الدولة وتشغيل المؤسسات العامة. وفي غياب هذه الاستقلالية، وما تؤمنه من مقدرة على التواصل والتنسيق والاتساق بين المصالح والأطراف، تفقد الفئات المهيمنة أو السائدة صفتها كنخبة، وتتحول هي نفسها إلى طرف خاص، يعمل في صراع مع الأطراف

الأخرى على استحواذ أكثر ما يستطيع من الموارد والمنافع والامتيازات، وتفقد الدولة ومؤسساتها مضمونها كوسيلة لقيام وطنية ومواطنية، أي لتحقيق الروح العمومية. لذلك حتى في المجتمعات التقليدية، لم يكن من الممكن قيام دولة وسلطة مستقرة وموحدة من دون وجود نخبة متميزة عن أصحاب الامتيازات والأطيان والإقطاعات، متمتعة بحد كبير من الشعور بالمسؤولية تجاه وحدة النظام واستقرار الكل. وعلى درجة قوة هذه النخبة البيروقراطية واستقرارها وحسن تكوينها كان يتوقف نفوذ الدولة وقوتها وامتدادها. والمجتمعات التي لم تنجح في تكوين نخب مستقلة نسبيا (لنقارن بين وضع العرب ونموذج الصين القديمة وما تميزت به من نظام المندرينا القوي) هي التي عجزت عن الاحتفاظ باستقلالها واضطرت إلى الاندراج في إطار الإمبراطوريات ذات التقاليد البيروقراطية العريقة.

هكذا يمكن التمييز بين مجتمعات تنجح في تكوين أو إنجاب نخب مستقلة نسبيا، تتمثل مفهوم الدولة، أي السلطة العامة والمصلحة العليا، وأخرى تعاني من سيطرة أصحاب المصالح الخاصة من دون توسط نخب عمومية، وتتقاسم النفوذ في ما بينها، أو تخضع لسيطرة بيرقراطيات نهمة، تضطهد الجميع وتستغل سيطرتها على الدولة لخدمة مصالحها، من دون أن تقدم أي مساهمة تذكر، أو تتمتع بأي فضيلة سياسية أو مدنية. وينطبق هذا بالتساوي على النظم الجمهورية والملكية. فالقسم الأكبر من جمهوريات اليوم يقع فريسة هذا النموذج من سيطرة بيروقراطية عسكرية مستقلة أو متحالفة مع رجال المال والأعمال، الذين ينزعون إلى التحول في مثل هذه الظروف إلى مافيات خاصة، ويفتقر إلى نخبة اجتماعية ذات صدقية، أو حد أدنى من الاستقلالية والالتزام. وهذه المجتمعات هي التي تعيش أزمة مستمرة في السلطة على مستوى القيادة والتنظيم والتسيير والإدارة معا.

هذا هو في نظري المدخل لفهم مشكلة النخبة في المجتمعات العربية الحديثة.

فمن الواضح أن النخب العربية لم تنشأ في إطار توسع طبقة برجوازية قوية مكونة من رجال الأعمال وأصحاب المشاريع الصناعية والتجارية. ولم تتكون كنخبة ليبرالية تعكس توسع الهيمنة الاجتماعية والإيديولوجية لأصحاب المشاريع الرأسمالية الحرة، وتعمل على التوفيق بين مصالحهم

كأساس لضمان اتساق الكل وضمان المصلحة العمومية، أي استقرار النظام العام. ولم تنشأ كذلك في سياق بناء الدولة المركزية القومية، كما حصل في أوروبة عموما، وما رافق ذلك من تكوين نخبة تقنوقراطية وإدارية قوية تضع جدول أعمال الجماعة وتصوغ برنامج عملها التاريخي وتضمن التفاهم والاتساق بين جميع الأطراف الاجتماعية. فلم تكن هنا لا طبقة برجوازية قوية ولا دولة مركزية تاريخية. لقد نشأت في سياق استجابة النظم الاجتماعية التقليدية لتحديات الحداثة وسعي أصحاب السلطة فيها، أمام انهيار النخب التقليدية أو انحسار فاعليتها وفقدانها هي ذاتها الثقة بالنفس والسيطرة على الوقائع، إلى توليد نخبة جديدة، قادرة على الرد على تحديات الحداثة كما كانت تتجلى في بداية القرن التاسع عشر. فكانت النخبة الجديدة بالأساس نخبة ثقافية، تقنية وفنية، وظيفية، أي ترد على وظيفة معينة في نظام اجتماعي، ولا تطمح إلى أن تحتل موقع الموجّه والقائد فيه، وهي تستمد شرعيتها مما تحظى به أو تملكه من معرفة حديثة وخبرة خارجية. وسوف يختلط مصيرها بمصير هذه الحداثة التي استدعت إنشائها ويرتبط به أيضا.

ولا يزال هذان الشرطان محددين رئيسيين لطبيعة النخبة وموقعها في النظام العام وعلاقتها بالمجتمعات. ولا يزال نموذج محمد علي الذي قام على إرسال الطلبة للدراسة في أوروبة والعودة إلى استلام مناصب الإدارة والقيام بالمهام الجديدة التي يفرضها تحديث المجتمعات، هو النموذج السائد إلى اليوم. وبالرغم من تقدم وضع الدولة الحديثة وترسخ جذورها، لا يزال بناء النخبة يرتبط مباشرة ببناء الدولة الحديثة وتلبية حاجاتها، وبالتالي الخضوع إلى حاجات هذا البناء والخضوع لها. ولا يزال الرصيد الخاص من المعرفة الحديثة، والشهادة العلمية، خاصة إذا كانت من جامعة غربية، هو مصدر شرعية الصعود إلى صفوفها والانخراط فيها. وحتى العسكريين والمسؤولين السياسيين النافذين يبدون اهتماما كبيرا باللقب العلمي.

فالنخبة العربية الحديثة هي بالتعريف نخب مقطوعة نسبيا عن الثقافة الاجتماعية التقليدية. وهذا أهم عنصر قوة فيها ومبرر وجودها. فمن دون هذه القطيعة الفكرية والنفسية والسياسية لا يمكن للنخبة أن تخرج من إطار التقاليد السائدة ولا أن تجسد أي إضافة أو معرفة استثنائية. وهي

كذلك بالتعريف نخبة تغييرية. فالهدف من إنشائها أو نشوئها هو الخروج من الجمود ومسايرة التبدلات والتحولات العالمية.

خلال المرحلة الأولى من نشوئها، كانت هذه النخب هي حاملة التغيير بالفعل، وكانت قطيعتها مع المجتمع، أي مع الرأي التقليدي السائد مثالا للشجاعة والجرأة والمبادرة. وهذا ما يجعلنا ننظر بإعجاب إلى رجال ونساء مثل الأفغاني ومحمد عبده وشبلي شميل وأنطون فرح وعلي عبد الرازق وهدى شعراوي وغيرهم كثير، ونعتبرهم روادا وقادة فكريين وسياسيين. فالتغيير كان يعني الانسجام مع حركة التاريخ، والثورة على عوامل الانحطاط والموت في مجتمعاتنا. وفي هذا السياق نمت وتطورت مفاهيم الطليعة التي سيطرت على فلسفة العمل السياسي عند الأحزاب العربية جميعا، كما ظهرت التقدمية بوصفها اختيارا لقيم الحداثة في مواجهة القيم التقليدية، وهذا ما يفسر انشداد المجتمعات العربية، تحت تأثير النخب الحديثة الأقلية نحو المزيد من الرديكالية، ودخولها عصر الثورة الشاملة الوطنية والسياسية والاجتماعية التي ارتبطت بأفكار الاستقلال والتحرر والانعتاق والحرية والدستور والعدالة والاشتراكية.

وبمقدار ما كان التغيير غاية المجتمع، ومصدر قوة النخبة الجديدة، أمكن التغلب على قانون العدد لصالح النخب التي كانت تشكل أقلية صغيرة، وكسر منطق العطالة، واجتراح تغييرات جوهرية في نظام العلاقات الاجتماعية. وبمقدار ما كان اكتساب المعرفة والخبرة الحديثتين محرك تكوين النخبة الجديدة ومصدر مشروعيتها، لعب المثقفون كمجموعة متميزة تقوم بوظائف إدارة الرأسمال الثقافي والرمزي، دورا أساسيا فيها، فصارت الثورات التي شهدها العالم العربي في الخمسينات ثورات مثقفين، حتى لو كانوا في ثياب عسكريين، واحتل المثقفون مناصب مسؤولية أساسية فيها.

بدأت أزمة النخب العربية مع تفاقم أزمة مشروع الحداثة أي التغيير الذي ارتبطت به كرؤية وكممارسة تاريخيين جماعيين. وتجلت الأزمة من خلال عجز النخبة التي استلمت القيادة والسلطة في كل الميادين، الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، عن تحقيق برنامجها، وفي تخبطها المتزايد في تحقيق المهام التي وضعتها نصب عينيها. ومع التجلي المتزايد لهذا العجز والإخفاق في تلبية متطلبات الحداثة وأجندتها التاريخية، أخذت

الهوية الحديثة التي كانت مصدر قوة وشرعية للنخب الجديدة، تبدو بمثابة قطيعة مع المجتمع والأمة. وبانسداد أفق الحداثة الفعلية، أصبحت قيم الحداثة تغريبا محضا، أي انشقاقا عن المجتمع والرأي العام، يعكس تخارج هذه النخب واستلابها أكثر بكثير مما يبرهن على استقلالها وريادتها، كما كان الأمر في السابق. وسيكون المثقفون هم الضحايا الرئيسيين، في مواجهة التيارات الإسلامية العائدة والعسكرية المنفلتة، لهذه الردة ضد الحداثة والنظام الحديث بوصفهم القناة الرئيسية لتسويد قيم الحداثة والقائمين عليها. ولم يدرك المثقفون وعناصر النخبة الحديثة هذه القطيعة وآثارها المدمرة في الوقت المناسب. ونزع القسم الأكبر منهم إلى الهرب إلى الأمام، بدل معالجة الكسر، والسعي إلى استعادة التواصل مع الجمهور الواسع. وكانت النتيجة اكتساح الحركات الإسلامية المتطرفة وأفكارها ومفكروها الساحة، وسعيهم إلى ملء الفراغ الناجم عن انهيار مشروع الحداثة وتفكك النخب المرتبطة به.

وفي هذا السياق بدأ تراجع النخبة عن القيم الحديثة، التي كانت وراء صعودها وهيمنتها، ونكوصها نحو قيم الولاء التقليدية. وهي المرحلة التي كتبت فيها أنا نفسي الكثير عن مأزق النخبة العربية الحديثة وترهلها وفسادها وقطيعتها الكاملة مع شعوبها وانغلاقها على مصالحها وهمومها الخاصة.

لكن الأمر لن يستمر على هذه الحال. وسوف تشهد النخبة الحديثة حالة انهيار داخلي حقيقي في مرحلة تالية، أعني في مرحلة ما بعد سقوط مشروع النهضة الحديثة والانكفاء عنه. وما سيحصل سيكون مصادرة للسلطة وتحويلها إلى سيطرة عنفية من قبل فئات فقدت أي ارتباط بالشأن العام أو اهتمام به، ترافق بردة فعل قوية على المثقفين الذين سيتهمون، من قبل الفئات الحاكمة والرأي العام معا، بالمسؤولية الرئيسية عن الأزمة والإخفاق الشامل. وسيعقب ذلك انحلال النخبة الاجتماعية بأكملها، ومعها وظائف الاتساق والتنسيق والتواصل داخل المجتمع والدولة، وتحول مضطرد لأعضاء هذه النخبة إلى أصحاب مصالح خاصة لا يفكرون إلا بتعظيم فوائدهم وزيادة منافعهم.

وكما هو واضح الآن، ليس في المجتمعات العربية أي ديناميكية حقيقية

لتكوين نخبة بالمعنى الفعلي للكلمة، وإنما ديدان تنخر في مجتمع تحول هو نفسه إلى جثة هامدة. فمع تفكك النخبة الثقافية أو انهيار شروط تجديدها بانهيار الحلم التحديثي والتغييري، فقد المجتمع أساس التواصل والاتساق داخله وبين أطرافه. ولم يظهر في المقابل أي نخبة بديلة تحل محلها، لا انطلاقا من نضوج طبقة اجتماعية، وتعبيرا عن نزوعها لقيادة المجتمع وفرض رؤيتها ومصالحها عليه، ولا انطلاقا من نشوء طبقة تقنوبيرقراطية تعبر عن الحراك الاجتماعي وتعكس قوة الدولة المركزية أو منطق إعادة إنتاجها، ولا تأسيسا على مقاومة ناجحة لنظم الهيمنة والسيطرة الوحشية القائمة. فلا توجد هنا شروط تاريخية لإنتاج طبقة برجوازية تفرز مشروعا متسقا لسيطرة الفكرة الليبرالية كما هي، ولا دولة مركزية قوية وتاريخية تؤسس لنخبة تقنوبيرقراطية قوية وشمولية، ولا يمكن للحركات الإسلامية التي تستمد من العقائد والأفكار الدينية معايير للحداثة، بينما هي تنطلق من نقيضها، أن تنتج مثل هذه النخبة، مثلما أنها لا تستطيع أن تحول الإسلام أو الدين إلى حداثة. لا توجد أي طبقة ذات نزوع وطني أي شمولي، ولا أي مشروع دولة وطنية، ولا مقاومة ناجعة تتماشى مع أجندة تاريخية حقيقية قائمة. والطبقات أو الفئات الاجتماعية التي تتحكم بالموارد المادية والرمزية، أو تملك حق النفوذ إليها، تتحول، مع غياب أي مشروع عام أو مقدرة على إدراج مشاريعها الخاصة في أي مشروع عام، إلى مجموعات من الكواسر الذين يتنازعون، من دون رادع ولا معيار، مع المجتمع وفيما بينهم، لتعظيم مكاسبهم ومغانمهم الخاصة. رجال الأعمال، مثلهم مثل التقنوقراطيين والبيروقراطيين الذين يملكون السلطة والمال، يعملون جميعا حسب مبدأ واحد «اضرب واهرب ولا تفكر بالغد».

والقصد أن نشوء النخبة هو شرط أساسي لنشوء الدولة وتطور نظام عام سياسي ومدني يحرر المجتمع من العنف والانقسام وعدم الاستقرار. فالنخبة تعني في النهاية وجود قيادة، بما يتضمنه مفهوم القيادة من الرؤية الموحدة، ومنظومة المعايير التي تضبط نشاط الأفراد في كل ميادين العمل الجمعي، وأجندة تاريخية تحدد الأولويات وتنظم مسيرة المجتمع ككل. ومتى ما فقدت النخبة السائدة هذه القيم تحولت إلى طبقة خاصة تحتل مؤسسات الدولة والمجتمع وتستعمرها، وكفت عن أن تكون مصدر اتساق

الكل الاجتماعي الذي يخضع مصالح جميع الأطراف، وفي مقدمها النخبة القائدة نفسها إلى منطق هذا الاتساق.

هذا ما حل بمجتمعاتنا العربية في العقود الأربع الماضية. فقد شهدت انحلال النخبة الحديثة التي هيمنت عليها ووجهتها وقادتها خلال أكثر من قرن. ولا يعني انحلالها الافتقاد لرؤية متسقة للعمل الجمعي والتاريخي فحسب ولكن أكثر من ذلك غياب النظام والمقاييس ومعايير السلوك. فمجتمعاتنا تفتقر لأي قاعدة عمل واضحة في كل ميادين النشاط الجمعي الفني والمادي معا. ولذلك فهي غير قادرة على ضبط حركتها والسيطرة على نشاطها وترتيب أوضاعها. وهي تنتظر المعايير من الخارج. وهذا ما يعطي للخارج أيضا موقعه المتميز في تقديم نموذج للتنظيم الداخلي. وهو الذي يفسر أيضا تدخل الخارج المستمر فينا، وعلى مستويات متعددة، عسكرية وسياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية، تكاد تنسينا داخلنا، كما يفسر استعدادنا العميق لتلقف انجازاته وفتح الباب له. فهو وحده القادر اليوم، في شعورنا العميق نحن أنفسنا، على تزويدنا بمبادئ تنظيمنا. وهذا ما يفسر أيضا ما نلاحظه من اهتمام متزايد من قبل الرأي العام بالمغتربين العرب، من علماء ومثقفين ورجال أعمال، مقيمين في الخارج، يفترض أنهم تمثلوا جزءا من عقلانية هذا الخارج ومقدرته على الرؤية والاتساق والتنظيم، فصاروا في نظر الكثيرين ذخرا للعرب، ورأسمالا ينبغي الاستفادة منه لإعادة إدراج مبدأ الفاعلية والتنظيم والتسيير في مجتمعاتهم الأصلية.

بهذا المعنى أصبحنا أيضا مجتمعات من دون ثقافة، أي من دون معايير وقيم وقواعد عمل، نابعة منا ومستبطنة في وعي أفرادنا. وأصبح من الطبيعي أن يأتي التنظيم بوسائل ميكانيكية إكراهية، أي بالقوة المجردة والعنف والسجن والاعتقال، وتحويل البلدان نفسها إلى معازل ومعتقلات جماعية. أما في الداخل فليس هناك سوى قوى متنازعة على المنافع ولا وجود هناك لأي قوة تفكر أو تعمل من منظار القيم أو المبادئ أو الكلية الاجتماعية أو المستقبل.

أما النخب الجديدة فلا تزال، في الكثير من الحالات والدول، مشاريع نخب اجتماعية تقف في وجه تحققها ونضوجها أنواع من الانقسامات والتشتتات والتناقضات البنيوية، الموروثة والمكتسبة معا، وتجعل المجتمعات

نهبا لفئات مصالح متناقضة تستخدم كل منها ما تستطيع أن تسيطر عليه من مواقع داخل النسق الاجتماعي العام لخدمة مصالحها، من دون اهتمام يذكر بما يمكن أن نسميه المصالح العامة، أي وحدة النظام العام واتساق حركته وتفاعله وتنمية قدراته الاستيعابية، حتى ليمكن القول إن النخبة، بالمعنى الاجتماعي الذي ذكرت، هي بالفعل ما تفتقر إليه معظم هذه المجتمعات. فالنخب المثقفة والسياسية والتقنوقراطية والمالية والإدارية وغيرها تفتقر اليوم إلى أي مشروع جماعي، وتشكل مجموعات مصالح خاصة لا تجمع بينها رؤية، ولا توحد عملها أهداف وغايات عامة. ولذلك لا يضمن وحدة النظام هنا واستمراره سوى استخدام القوة العنيفة المادية لفرض الانصياع على النخب نفسها، وصيغة ميكانيكية من القسمة وتوزيع الغنائم حسب الولاءات والانتماءات الخاصة، وأسلوب ديني في فرض الرأي الواحد الذي لا يناقش ولا يشارك، رأي الزعيم الأوحد. فليس هناك سوى القائد الملهم الذي يمكن أن يعوض، بموهبته الروحية والسياسية والفكرية، عن غياب الرؤية المشتركة والغايات العامة المتمثلة والمستبطنة من قبل النخب والشعوب معا. ولذلك كان موت الزعيم إنذارا بضياع الأمة وخراب العمران.

هل غير صعود وزن وسائل الإعلام في ذلك؟

لقد زاد من الشعور بغياب النخبة والقيادة، وأكد للجميع أن المجتمعات العربية تفتقر للفكر والرؤية والعاطفة والسيادة والأمل معا. فأكد ما هو قائم في الواقع.

يخطر لي أحيانا، أمام ما نشاهده من ترهل أخلاقي وفكري وسياسي للنخب الاجتماعية المسيطرة أن ما نفتقر إليه، هو ثورة أخلاقية عميقة تكون في أساس نشوء نخبة ارستقراطية جديدة، ليس بالمعنى القديم للارستقراطية العقارية بالطبع، ولكن بمعنى النخبة التي تتمتع بحد كبير من النبالة الفكرية والأخلاقية تحاكي نخبة السموراي التي ظهرت في اليابان في تلك الحقبة السوداء من تاريخه، وعبرت عن إعادة إحياء القيم الإنسانية في التضامن والعدالة ورفض الظلم، مما لا يقوم اجتماع سياسي ومدني من دونه.

-2-

وظيفة المثقفين

دعوَتك لهذه الثورة الأخلاقية فيها تجاوز أو تخطي لكلاسيكيات الطروحات التغييرية لمجتمعاتنا العربية، التي قامت دوما على التركيز على موقع السلطات، من خلال المراهنة على إحداث تغيّر في سياساتها عبر ضغط شعبي يجبرها على القيام بإصلاح أنظمة الحكم، أو تحت تأثير ضغط ظروف دولية أو ذاتية أحيانا. فكان الخطاب الثقافي أو السياسي يراهن على هذين القطبين (الشعب والسلطة) أو على أحدهما: فكنا نسمع دوما «يجب على السلطات كذا وكذا؛ أو يجب على الشعب كذا وكذا...». لكنك بطرحك هذا تذهب خارج هذا المسار فتعطي الأهمية لإعادة تشكّل نخبة جديدة حاملة لقيم التضامن والعدالة ورفض الظلم، متمتعة بنبالة فكرية وأخلاقية. معتبرا أن نشوء النخبة «المتميزة» هو شرط أساسي لنشوء الدولة.

هل من دور للمثقفين العرب في قيام ونشوء هذه النخبة؟ وإن كان لهم أي دور في ذلك، فأي التيارات هي القادرة أو المستعدة لتلبية هذه الدعوة؟ أي هل من فرق في هذا المقام بين السلفيين والحداثيين، أو بين شقي التيار الحداثي اللذين اصطلح على تسميتهما بالعلمانيين والديمقراطيين، وكذلك بين مثقفي السلطة والمثقفين المستقلين؟ (رغم أن هذا التمايز الأخير ليس موجودا بوضوح أو بحدة في جميع البلدان العربية)

وإذا افترضنا إمكانية تمتع المثقفين، القادرين على القيام بهذا الدور، بالشعور بالمسؤولية فهل هم قادرون على الاستقلال عن «الطبقة المالكة»؟

لكن أرجو قبل أن تجيبني على هذا السؤال أن ترضي فضولي بتفسير الاختلاف البيّن بين ما طرحته أعلاه عن النخبة العربية الحديثة،

والمجتمعات العربية، والمثقفين العرب، والحركات الإسلامية، وغير ذلك من الأفكار والنقاط، وبين ما تطرحه في كتابك «مجتمع النخبة»، الذي اقرأ فيه الآن تحضيرا لهذا الحوار معك. واعذرني إن كنتَ أوضحت هذا الجانب في مكان آخر ولم يقدّر لي الاطلاع عليه.

حول ملاحظتك الأخيرة أقول: كتاب مجتمع النخبة يطرح مشكلة الحداثة العربية وتشوهاتها التي نجمت عن اندراجها في سياق نظام العلاقات الدولية الاستعماري ومابعد الاستعماري. فهو يعنى بتفسير قانون التباعد العام الذي حصل بين النخبة والمجتمع في العالم العربي والنامي عموما، بسبب هذا السياق، لكنه لا يعني أن هذا التباعد الذي نجم عن طبيعة النظام الدولي كان على درجة واحدة في جميع البلدان، أو أن نخبا معينة لم تقف في مواجهته. فقد وقفت نخب كثيرة في مواجهة هذا النظام، وحاولت تغييره لكنها بالإجمال أخفقت، نتيجة تركيبه الهيكلي الذي يحرمها من أي هامش مبادرة حقيقية.

أما الآن فنحن أمام واقع جديد هو إخفاق مشروع الحداثة، وبمعنى ما، إخفاق مشروع المقاومة أيضا، أو ما سميناه حركة التحرر السياسي والاقتصادي والثقافي عن الهيمنة الدولية، وبالتالي نحن أمام نخب تخلت إلى حد كبير عن طموحات أسلافها وقبلت العمل ضمن النظام، بل سعت وتسعى إلى الاستفادة منه.

وبقدر ما نحن هنا أمام واقع جديد، نحن كذلك أمام منظور جديد يُنتج لا محالة معرفة جديدة لا تتناقض مع المعرفة السابقة، ولكنها تكملها في جانب، وتعممها في جانب آخر. وعلى كل حال، لا يولد فكر المحلل أو الكاتب كاملا متكاملا دفعة واحدة، وإنما يتكوّن تاريخيا، ويبنى لبنة لبنة، بالارتباط بالواقع المتغير وبالتجربة وبتراكم المعرفة. وكم كان كلامي سيكون من دون معنى اليوم لو جاء صدى للأفكار السابقة، ولمنحى البحث والمعرفة الموجودين في كتاب نشر قبل ربع قرن. لحسن الحظ أن الفكر، وبالتالي المعرفة، متطورين، وأن فكر الباحث مهما كان عميقا ومتسقا، لا يخلو أبدا من مسبقات وتفاوتات واختزالات وترددات وقضايا معلقة أيضا. ولو كان الأمر على غير هذه الحال لما كان علينا أن نفكر ولا نبحث، لأن أحد العباقرة كان سيكون قد سبقنا بزمان ليغلق حلقة البحث والنقاش ويعطينا المعرفة الكاملة والمتكاملة. وهذا ما يطرح مسائل معقدة على الباحث أو مؤرخ الفكر عند مؤلف معين. وكان الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسر قد بنى فلسفته كلها على تمييزه، في دراسة فكر ماركس، بين كتابات الشباب وكتابات مرحلة

الرشد. فعلى هذا التمييز بنى تفسيرا مختلفا للماركيسة وقراءة جديدة لتراث ماركس.

كل فكر هو اجتهاد، أي تفكير في شؤون الواقع، في شروط تاريخية معينة، وانطلاقا من موقع معين، وتكوين معين، وهو ينتج بالضرورة معرفة محدودة بشروط إنتاجها التاريخية والاجتماعية والذاتية أيضا.

بالإضافة إلى ذلك، حُرر كتاب «**مجتمع النخبة**» في أعقاب تحرير كتاب بيان من أجل الديمقراطية. وبالرغم من أنه لم ينشر إلا عام ١٩٨٥ لأسباب عملية ترتبط بمشاكل دار النشر التي عُنيت بإصداره، إلا أنه جاء مكمِّلا للكتاب الأول وموسِّعا في أطروحاته التي تركزت على تفسير المصير الذي آلت إليه حركة التحرر العربي. وقد هدفت هذه الأطروحات في وقتها، بمقدار ما تمحورت على تحليل الطريقة التي أعادت من خلالها الطبقة الحاكمة بناء النخبة كطبقة أسياد والشعب كطبقة من المهمشين والمتسبعدين والعبيد، إلى إحداث قطيعة مع الفكر اليساري والقومي الذي كان سائدا في ذلك الوقت، والذي كانت النخبة تبدو بالنسبة إليه ممثلة للشعب عفويا وتلقائيا تحدث اسم الطليعة. من هنا كان نقد مفهوم الطليعة هذا، وإبراز ما ينطوي عليه من مفهوم القاعدة أو المؤخرة، أي الشعب المنقاد لطليعته، هو محور هذا التحليل. فمن خلاله سعيت إلى الكشف عن عملية التطويع والاحتواء التي كانت تستهدف إخضاع المجتمعات وتسخيرها كليا لخدمة الارستقراطية الجديدة، تحت شعارات الثورة القومية والاشتراكية والتغيير الاجتماعي وتحرير العمال والفلاحين وصغار الكسبة. ولم يكن هذا النقد ذاته في الواقع إلا جزءا من نقد مفهوم الثورة الاجتماعية، كما تصورتها القوى الاجتماعية الفاعلة، القومية اليسارية والماركسية، أي مفهوم الثورة الشعبوية التي تحتقر مفاهيم الحرية والقانون وبالتالي استقلال الفرد، رافعة جميعا شعارا استمدته من تقاليد الثورة الصينية: السلطة تنبع من فوهة البندقية. وكانت النتيجة تدمير الحياة الدستورية وتفكيك مؤسسات الدولة لصالح العصبيات الأهلية ومعس الفرد وتمريغ أنف الإنسان في رمال الثورة اللفظية والفارغة من المعنى ووحولها. أي قتل المدنية. تحليل مآل الثورة هذه هو الذي قادني إلى فكرة القطيعة بين النخبة والمجتمع، وضرورة العودة إلى مفهوم الشعب، ليس كشعارات مجوفة ولكن كحقيقة إنسانية، وذلك من خلال العودة إلى

مبادئ الديمقراطية التي تنص على سيادته وتضع مسألة الحرية والمساواة وتطبيق القانون، وقبل ذلك احترام الإنسان الفرد في قمة اهتماماتها. وهذا هو جوهر السياسة الشعبية والوطنية التي تصورتها على حد سواء.

ومن الواضح أن ما تَركز عليه التحليل في تلك الفترة كان مسألة تحرر النخبة من أي قيود، والطريقة التي أمنت من خلالها إلحاق شعبها بها، مع حرمانه من بناء شخصية أو إرادة مستقلة. لكنني لم أطرح خلال هذا التحليل في الكتابين موضوع ومفهوم النخبة نفسها. بالمقابل، في نقاشنا الراهن يتعلق الأمر، أساسا، بتحليل طبيعة النخبة التي تكونت في سياق هذه «الثورة» القومية الاشتراكية، انعتاقها وازدهارها وانحلالها أيضا، والفراغ السياسي والإيديولوجي الذي يخلفه هذا الانحلال. ومن المؤكد أن مجتمعاتنا توجد اليوم، وكذلك النخب التي تحكمها والنظم التي بنتها، في لحظة تاريخية مختلفة كليا عن تلك التي كانت توجد فيها في بداية الثمانينات. هذا لا يمنع أن تجد عناصر رئيسية من تحليلنا الراهن في كتاب المحنة العربية أو نقد السياسة أو العرب وتحولات العالم، بالإضافة إلى الدراسات والمقالات المتفرقة المنشورة في المجلات والصحف.

الآن أعود إلى سؤالك الرئيسي: هل يلعب المثقفون دورا في تكوين هذه النخبة؟ نعم بالتأكيد. فعندما أتحدث عن نخبة لا أعني فقط ولا بالأساس الأشخاص المشخصين الذين يكونونها. فالأشخاص المفكرون والواعون والنبلاء أيضا موجودين في كل المجتمعات، وفي أحلك الظروف وأقسى الأوضاع. عندما نتحدث عن نخبة فنحن نقصد تبلور تيار رئيسي يجذب إليه كالمغناطيس الأفراد، يوحد نظرتهم ورؤيتهم للعالم، أي فكرهم، قيمهم، تطلعاتهم، أسلوب تصورهم للمهام وللأجندة التاريخية بعمومها. فالنخبة التي نقصدها تشكل جزءا من بناء النظام الاجتماعي السياسي، أي هي مفهوم اجتماعي، ولا علاقة لها بمفهوم النخبة المثقفة المتداول في الاستخدام العام والشائع، أي كمجموعة المثقفين المبدعين والمؤثرين.

ونشوء مثل هذا التيار الرئيسي الفكري السياسي، أي الحامل لرؤية تاريخية واجتماعية واضحة ومقنعة طويلة المدى، وأجندة عملية تملك قابلية محتملة كبيرة للتحقيق. وهذا ما يستدعي تفاعلا وتواصلا وتوحدا بين المثقفين - أصحاب العمل الفكري، وبلورة المفاهيم، وبناء فكر متسق ورؤية

واضحة، أي ذات معنى - والنشطاء العاملين في السياسة أو في المجتمع أو ما نسميه اليوم مؤسسات المجتمع المدني، المعنيين بالشأن العام والمهتمين بقضية المجتمع ككل: وضعه، شروط وجوده، مصيره ومستقبله.

ليس من الضروري أن يمثل التيار الرئيسي أغلبية بين المثقفين والنشطاء السياسيين والمدنيين. يمكن أن يكون أقلية بينهم، لكنه الأقلية الفاعلة والمؤثرة التي تحدد الاتجاه وتقود بالرغم من أقلويتها، لأنها الوحيدة التي تملك خطا ورؤية وأجندة عملية. وإذا حققت في ممارستها نتائج ايجابية، أو نظر إليها الشعب كايجابية، تتحول تدريجيا إلى أغلبية بين المثقفين والناشطين، وتصبح قوة جاذبة ومحركة للمجتمع أيضا لحقبة من الحقب، حتى تظهر لا فاعلية فكرها وتزول نجاعة وفاعلية أجندتها التاريخية. بهذا المعنى النخبة لا تتجسد في أفراد وأشخاص، وليست حاصل الجمع الحسابي بينهم، وإنما تتجسد في بنية تجمع بين الرؤية والتنظيم والتفاعل بين أطراف اجتماعية، أي في الصيغة التي تسمح بتفاعل أكبر بين الفكر والممارسة، كما تتجسد في العلاقة بين الخاصة والعامة، أي في التفاعل الضروري والمنتج بين المفكرين والناشطين العموميين من جهة والمنتجين من جهة ثانية. فالرؤية التي لا ترتبط بأجندة عملية، ولا يمكنها أن تنتج مثل هذه الأجندة، تبقى هامشية من زاوية تكوين النظم المجتمعية، حتى لو كان لها تأثير كبير على الأفراد. ومثل هذا التفاعل لا يتحقق إذا لم يحصل اتساق وتفاهم بين مجموعة من المنتجين للفكر والقائمين بمهام العمل السياسي والمدني وقطاعات واسعة من المنتجين. فمن هذه التفاعلات المزدوجة تنشأ روابط ثابتة تتولد منها حركة واضحة وواثقة من نفسها تسير بالمجتمع إلى الأمام، تخلق له زمانية جديدة هي زمانية تحقيق أجندتها التاريخية، بدل أن يدور حول نفسه ويغرق في نزاعاته الداخلية الفكرية والسياسية والاجتماعية.

في تاريخنا الاجتماعي الحديث يمكن أن نشير إلى نشوء العديد من النخب وزوالها. أولها كان من دون شك نخبة النهضة التي عملت على تطوير الوعي العربي ومهره بقيم الحداثة، وتجديد أسس الهوية معا من خلال تطبيق أجندة، ثقافية بالدرجة الأولى، قامت على إصلاح اللغة، وتطوير منابر التفكير الصحفية، ونشر الكتب والموسوعات الحديثة، كموسوعة البستاني، وإحياء التراث العربي الكلاسيكي، وتطوير الوعي بالمفاهيم والقيم الحديثة

المتعلقة بالوطن والحرية والعدل والمساواة والدستور وغير ذلك. وقد نتج عن كل ذلك، وباستغلال فرص النشر المختلفة، وعي مستقل بالعروبة متميز عن الوعي الديني، لم يلبث حتى استكمل نفسه بحركة إصلاح ديني قوية مددت عمر النهضة حتى الدخول في اللحظة الاستعمارية.

وقد خلقت هذه اللحظة الاستعمارية وضعا جديدا لم تكن النخبة النهضوية قادرة على فهمه والرد على تحدياته. فقد قطعت هذه اللحظة طريق النهضة والتفكير المستقل والمتركز على استيعاب مفاهيم الحداثة وقيمها وتراثها ونظمها، وطرحت على المجتمعات مهام جديدة كليا. وفي الصراع ضد سياسات الإخضاع والتلاعب والاستتباع المرتبط بالسياسات الاستعمارية عموما، ومن أجل الحفاظ على السيادة السياسية والفكرية، التي هي شرط الحداثة الأول، بدأت تتبلور منذ بدايات القرن العشرين وتتطور نخبة عربية «وطنية»، تتمحور رؤيتها النظرية وأجندة عملها التاريخية على استعادة الاستقلال وانتزاع السيادة بالدرجة الأولى. وهكذا ولد فكر الوطنية الجديد، وتكونت على هامشه، أي بالتفاعل معه في معظم البلدان العربية، الكتل الوطنية والأحزاب الاستقلالية. وشارك الجميع، مثقفين وناشطين عموميين في الجهد الوطني الذي رمى إلى تحقيق أجندة الحرية الوطنية، ومن خلال هذا الصراع والكفاح من أجل قيم الاستقلال الذي أصبح كلمة مقدسة في قاموسنا بعد أن لم يكن يوجد أصلا، ستنشأ نخبة وطنية، وعليها سوف يستند قيام الدول التي ستولد من نزع الاستعمار.

ما سوف يميز حقبة ما بعد الاستعمار في جميع البلدان التي عانت من الاحتلال هو انقسام النخبة نفسها، وذلك بتحول الجهد الرئيسي للمجتمع من محور التجمع للخلاص من الأجنبي، إلى محور النزاع الاجتماعي وتقسيم الثروة الوطنية وتحديد التوجهات والخيارات الأساسية والعامة للنظام المجتمعي.

وقد شهدت حقبة الخمسينات والستينات في الدول العربية التي كانت قد استقلت بعد الحرب العالمية الثانية صراعا سياسيا قويا أودى بالنظم التعددية التي نشأت في فترة الاحتلال، بإدارة النخبة الوطنية التي كانت تحت قيادة الأعيان والفئات الميسورة المدينية عموما، إلى الانهيار. واستلمت الحكم نخب منحدرة بشكل رئيسي من الطبقات الشعبية، المدينية والريفية،

التي حررها الاستقلال وأعطتها الخدمات الاجتماعية، التعليمية والصحية، دفعا قويا. وبالرغم من التناقضات الكبيرة التي كانت تميز هذه النخبة بسبب أصولها المتنوعة، وبنياتها الريفية أساسا، إلا أنها نجحت في بناء نظام جديد، وبالتالي تطبيق أجندة تاريخية مختلفة تماما عن أجندة النخبة السابقة، قائمة على التركيز على المسألة الاجتماعية وتقليص الفوارق بين الطبقات. وظهرت تناقضات هذه النخبة أساسا في هذه النقطة بالذات، حيث تنازعت البرامج الاجتماعية، الراديكالية والأقل راديكالية، على السلطة. وعملت القومية العربية التي شكلت امتدادا للوطنية المعادية للاستعمار، لكن في شروط سيطرة النخب الشعبوية، كصلة وصل بين هذه النخب الشعبوية على المستوى العربي. فكانت كلمة السر التي أمنت اتحادها وتحالفها، على صعيد مناطق واسعة في العالم العربي، ضد الطبقات التقليدية التي فقدت سيطرتها بقدر ما انحلت نخبها وتفككت، وأصبحت تعتمد بشكل أكبر للدفاع عن مصالحها على علاقاتها وتحالفاتها الخارجية. هكذا أمنت القومية العربية إطارا فكريا وسياسيا للتضامن بين النخب الجديدة العاملة في كل قطر، ولتوسيع دائرة التحالف بين هذه النخب جميعا والطبقات الشعبية أيضا. وهو ما أعطى لمفهوم العروبة وشعارها في ذلك الوقت قوة جذب وافتتان لا حدود لها. فقد برزت وكأنها بذرة تكوين الدولة الكبرى العربية القادرة وحدها على تكريس انتصارات حركات الاستقلال وضمان السيادة والأمن للشعوب العربية، والجسر الذي يصل بين الشعب والنخب الحاكمة، ويحقق الإنصاف والعدالة الاجتماعية. استمدت القومية العربية شعبيتها الاستثنائية من كونها جمعت، أو هكذا ظهرت في أعين الناس، بين حسنين: التحرر في مواجهة الخارج العدواني، والإنصاف في مواجهة التمييز الداخلي، أي من كونها جمعت بين مضمونين وطني واجتماعي في الوقت نفسه.

ومنذ السبعينات، أدى الربط بين هزيمة العرب في حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧، وإخفاق النخب القومية في تحقيق الوحدة، وتراجع برامج التنمية الاجتماعية، إلى تفكك الفكرة القائدة، والنخبة القومية الاشتراكية التي ارتبطت بها. ففقدت الفكرة القومية وشعارها سحرهما وصدقيتهما. ولم تترك الهزيمة مجالا للاستمرار في تطبيق أجندة اشتراكية وقومية. وانطوت

النخب المحلية على أقطارها تلملم أنقاضها، حتى ظهر التحدي من قبل نخب جديدة إسلامية أو إسلاموية لا تعبر بالضرورة عن تبلور رؤية واضحة ومتسقة مع الواقع، ضمن أجندة تاريخية ممكنة وقابلة للتحقيق، وإنما بشكل واضح عن أجندة اعتراض واحتجاج ورفض لواقع قائم، ومناهضة لسلطة نخب أخذت تبدوا أكثر فأكثر كنخب مرتدة بل غادرة، وسعي لتقويض سلطتها وتدمير النظم المرتبطة بها. وربما كان من الأصح وصفها بالنخبة المضادة. وأعني بالنخبة المضادة تلك النخبة التي تنبع صدقية رؤيتها وجاذبيتها كما تنبع نجاعة أو تاريخية أجندتها العملية من مقدرتها على نقض الرؤية القائمة وتحطيم الأسس والمبادئ النظرية والسياسية التي تقوم عليها، وقطع الطريق على إمكانية تطبيق أي أجندة مستمدة منها أو معتمدة عليها، لا من برهانها على مقدرة خاصة في بناء بديل نظري وعملي لها. فهي مضاد النخبة لا نخبة بديل، ولذلك تنقص مقدرتها على إعادة بناء الدولة كفكرة وكمؤسسات، وهو دور النخبة الاجتماعية، بمقدار ما تزيد مقدرتها على حل عرى النخب القائمة وتدمير منظومة شرعيتها وسيطرتها. فهي نخبة نقض لا نخبة بناء.

أما اليوم فنحن لا نزال نعيش في لحظة صراع وتصفية حسابات بين النخب لم تنته بعد. لكن على هامش هذه المعارك الأخيرة، تبرز معالم تكون رؤية ديمقراطية تعيد النظر في معاني الوطنية والقومية والمسائل الاجتماعية والفكرية أيضا، وتسعى إلى بلورة أجندة عملية. لكنها لا تزال في الحقيقة في بدايات مسيرتها أو صيرورتها الأولى، مشوشة ومليئة بالتناقضات والأفخاخ. وعلى مقدرتنا على الوصول إلى رؤية ديمقراطية جماعية واضحة، وأجندة معقولة، أي واقعية ومبدئية معا، لتحقيق هذه الرؤية في المستقبل، يتوقف احتمال ولادة نخبة اجتماعية جديدة، أي لقاء الفاعلين النظريين بالفاعلين الاجتماعين وتشكيلهم قوة اجتماعية قادرة على اقتراح الحلول والتحرك العملي لتحقيقها. ولا أعتقد أن من الممكن تصور ولادة نخبة ديمقراطية فاعلة، قبل أن تكون سائدة، أو مؤهلة لقيادة المجتمع ككل، من دون أن نخرج من التناقضات والتشوشات والاختلاطات التي تثيرها المعارك الطاحنة بين بقايا النخب المالكة والحركات الإسلاموية المسيطرة اليوم على ساحة العمل العمومي، أيديولوجيا وسياسيا.

وفي هذا السياق يظل استقلال المثقف الفكري، وبالتالي حسه النقدي، شرطا ضروريا كي يضمن استقلاله السياسي، وضمانا لمقدرته، من دون ارتهان للمصالح القائمة، على إدراك حاجات المجتمع والمستقبل، والربط بينهما. المتماهون مع أيديولوجية ثابتة وجامدة، والمرتبطون بمصالح طبقية مكرسة أو سلطة قاهرة، غير قادرين، مهما كانت حظوظهم من التحصيل العلمي، أن يتحولوا إلى مثقفين فاعلين اجتماعيا، حتى لا نستخدم مصطلح غرامشي، مثقفين عضويين «عامين»، (مقابل طبقيين) أي لديهم المقدرة على المشاركة المستقلة، والإضافة النوعية (الفكرية)، في عملية بناء النخبة الاجتماعية الجديدة، وبالتالي تجديد الممارسة الاجتماعية، الذي يستدعي هو نفسه تجديد الفكر، وتجديد العلاقة بين الفكر والعمل، وبين الحاضر والمستقبل الذي لا بد منه لولادة تاريخية جديدة. وليس المطلوب لتحقيق ذلك أن يستقل جميع المثقفين بفكرهم ومصالحهم عن النظام والنخبة السائدة. تكفي جماعة قليلة منهم تملك قدرا من الشجاعة الفكرية والنبالة الأخلاقية والترفع عن المكاسب والمنافع الشخصية، للشروع في بناء نهج جديد يمهد لولادة مجتمع الحق والحرية والكرامة الإنسانية المنشود.

-3-

من العامة إلى الشعب

قولك بأن «كل فكر هو اجتهاد، أي تفكير في شؤون الواقع، في شروط تاريخية معينة، وانطلاقا من موقع معين، وتكوين معين، وهو ينتج بالضرورة معرفة محدودة بشروط إنتاجها التاريخية والاجتماعية والذاتية أيضا» قول صحيح في إطار قراءة مسار تاريخي ما، لكني أخشى أن يحيلنا على صعيد الأفكار إلى القول: «ما كان بالإمكان أفضل مما كان»، الذي يستثني كل قول أو فعل يصدر عنا من الخضوع للمحاكمة والحكم عليه بالصواب أو بالخطأ. وهذا مسرب تبريري لطالما اعتمده الخطاب العربي على جميع مستوياته، حيث الجميع، أفرادا وجماعات، يحيلون إخفاقاتهم وأخطائهم إلى خارج ذواتهم نحو أي صوب براني: كالغرب أو الاستعمار أو الشروط التاريخية والاجتماعية؛ ونادرا ما نصادف من يتحمل مسؤولياته ويقول إنه أخطأ بكذا أو بكذا ليبني عليه صحيحا جديدا، في مقابل كثر يدّعون دوما أن التاريخ أثبت وجهة نظرهم.

ومع أن هذا المسرب التبريري يمكن في بعض الحالات أن يكون مقبولا في الحقل السياسي إلا أنه لا يكتسب نفس القبول في الحقل الفكري أو الثقافي، فالمنتوج الأحدث في هذا الحقل لا يُفترض أنه ينسخ الأقدم بشكل تلقائي، كما يحصل على صعيد القوانين والتشريعات؛ والأحدث ليس أكثر صحة من الأقدم حتى لو كانا من نفس المصدر، وليس ذاك كفارة لهذا. فالأمر يتطلب تدخلنا دوما.

دعنا نترك جانب النخبة وننتقل إلى الضفة المقابلة حيث الشعب. ففي جوابك أعلاه تقول «إنه لا مخرج من دون العودة إلى الشعب»؛ وفي كتابك «مجتمع النخبة» (وهو ليس موضوع حوارنا لكنه مستند له) تطرح مصطلح الشعب كمقولة مركزية ومحورية، لكن استخدامك له يبديه

كمصطلح ملتبس، خاصة مع وجود مصطلح مواكب له هو «الجماعة»، إذ أنه أحيانا يصعب التمييز بينهما.

فمصطلح «الشعب» عندك يغلب عليه طابع التوصيف أكثر منه مسمى لموجود محدد: فالشعب هو شعب لكونه يرفض ويقاوم الخارج، ولكونه محافظ (يحفظ هوية الجماعة)، ولكونه يعادي النخب المسيطرة خاصة إن تبنت ثقافة غير «الثقافة الشعبية». والأهم من ذلك فالشعب لكونه شعبا لا ينتج نخبا وسلطات مستبدة أو جائرة، فإن «صادف» وسيطرت عليه نخب مستبدة فلا بد أن تكون، وفق منطق كتابك، صنيعة خارجية أو إبليسية. فالشعب لا ينتج عنه ما هو سيء؛ هذا لأنه جيد بماهيته فلا يصدر عنه غير الجيد والخيّر: كما الله. بل هو مثله أيضا إن قام بفعل بدا في ظاهره مخالفا لهذه الماهية يكون ذلك ردا ودفاعا عن أصالته أو هويته أو وحدة جماعته.

و«الجماعة» تتطور وفق مسارات وآليات لا تقبل ولا تحتمل النقلات الثورية، التي تقوم على قطيعة مع الماضي. ف«الجماعة»، وفقا لكتابك، تتطور تاريخيا وفق انقطاعات جزئية لا يجوز أن تتحول إلى قطيعة وإلا «فقدت الجماعة المقوم الأساسي لتوازنها الروحي، ومن ثم أيضا توازنها الاجتماعي. ولا يمكن أن تحدث هذه القطيعة أبدا إلا في أحلام بعض الفئات الاجتماعية». وهذا ينسف معطى الثورات أو الانقلابات التاريخية، كالنقلة الحداثية الغربية التي تستشهد فيها دوما والتي شكلت قطيعة جذرية مع الماضي على جميع الأصعدة والمستويات، بل إنك تعتبر أن الحركة العقلانية الغربية ظهرت «منذ البدء كحركة شعبية»؛ وحتى الإسلام نشأ وقام وفق المنطق الثوري، حيث أقام قطيعة باتة مع الماضي وانتصر وسيطر بقيادة نخبة لم تكن غير أقلية. إلا إذا كانت «الجماعة» لم تكن موجودة حينها.

وبالمقارنة بين الشعب والنخبة القائدة للمجتمع (العربي في النصف الثاني من القرن الماضي) تقول (ص ١٠ من الكتاب): «إن المسؤول عن الإخفاق الاجتماعي والقومي ليس ما يعتقد بأنه محافظة فكرية للجماهير الشعبية، وهذه بذاتها نظرة فاشية تعتبر الشعب بطبيعته

محافظا، وهو على العكس من ذلك، القوة الأكثر اندفاعا وشوقا للتغيير المادي، ولكن البلادة والجبن والتفكك العقلي للنخبة القائدة للمجتمع».

قلت في بداية جوابك الأخير أن موقفك في كتابيك (مجتمع النخبة، وبيان من أجل الديمقراطية) كان يشكل «قطيعة مع الفكر اليساري والقومي الذي كان سائدا في ذلك الوقت، والذي كانت النخبة تبدو بالنسبة إليه ممثلة للشعب عفويا وتلقائيا وطليعة له». وموقفك من النخبة في ذاك الحين بنيته على أمرين ظاهريين: الأول، عدوانيتها المقصودة والموصوفة على الشعب (هي أقلية والشعب أكثري)، والثاني أن سيطرتها على المجتمع غير شرعية لأنها إما صنيعة استعمار غربي أو لتبعيتها للغرب الرأسمالي بغض النظر عن منشأها أو آلية تكوّنها كطبقة حاكمة، إذ أحيانا لا يكون واضحا من قِبلك منشأ هذه النخبة أو صانعها. وتعتبرها منذ ذلك الحين إلى الآن معتدية وغاصبة، على الأقل من ناحية ادعائها التمثيل الشعبي، لأنها لم تصل إلى موقعها النخبوي بآليات ديمقراطية (= انتخابات).

إن كان موقفك، أو حكمك، هذا غير منصف على مرحلة ما بعد الاستقلال، حيث الدولة فتية جدا ومؤسساتها في الطور التأسيسي بل والتجريبي، وحيث التكوين الاجتماعي كان جديدا ومغايرا لما سبقه، وقد اختلف الأمر الآن بعد مضي عقود على التجربة السيادية الجديدة ورسوخها في الواقع وفي الثقافة، إلا أن النظرة إلى الشعب من قبل النخبة الحاكمة لم تتغير كثيرا عما صورته وعرضته في كتابك. لكن الخلاف في النظرة إلى الشعب واقع أيضا داخل النخبة الثقافية غير السلطوية، فالعديد من المثقفين ينظرون إلى الشعب غير ما تنظر إليه أنت. ومن هنا ينشأ الخلاف، على ما أعتقد، على فهم مسألة الديمقراطية وأولويتها، ما لم نقل على فهم العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية. فبينما يُفهم من أغلب كلامك أنك تريد الاحتكام إلى انتخابات حرة (العودة إلى الشعب) تمكّن الشعب من اختيار قادته، مهما كانت طبيعة هؤلاء القادة لأن هذا حق أساسي للشعب، يرى مثقفون آخرون أن الديمقراطية لا يمكن أخذها أو الأخذ بها إلا ضمن سلة الحداثة، التي تتطلب إجراء قطيعة حاسمة مع «الثقافة الشعبية» التي تمتدحها دوما وتضعها في مقابل ومواجهة

الحداثة. ومن هنا يأتي تصور البعض بأولوية إقرار ثقافة الديمقراطية في رؤوس الناس قبل اعتماد جانبها الإجرائي.

هل ما زلت ترى أن الخلاف بينك وبين هؤلاء المثقفين هو أبعد وأعمق من الاختلاف على الأسبقية بين الحق وبين الخير بالنظرة إلى الشعب وإلى الحداثة؟

عندما ذكرت أن الفكر محدد بشروط إنتاجه التاريخية كنت أريد أن أفسر لماذا لم يأخذ مفهوم النخبة حقه من التحليل في ذاك العمل كما أفعل اليوم، لا أنه معصوم عن الخطأ. لكن في ما وراء ذلك، يعني ارتهان الفكر، كأي ممارسة أخرى، لشروط إنتاجه، أن لكل فكر حدوده من الصواب مهما أظهر من المتانة لحظة ولادته، كما يعني أن للخطأ أيضا معنى ينبغي الكشف عنه. وبمعنى آخر ينبغي تجاوز مفهوم الصواب والخطأ المنطقيين في قراءة النصوص التاريخية والنظر فيها من وجهة نظر التعبير عن المصالح والأجندات التي كانت مضمرة فيها. والإحالة إلى السياق الذي يفسر اختيار الموضوع، وربما أسلوب تناوله، ومعنى الحديث فيه، يشكل شرطا للنقد الاجتماعي للفكر. وقد يكون الفكر صائبا من الناحية المنطقية وخاطئا من ناحية السياق الاجتماعي، كما يمكن أن يكون العكس. بمعنى آخر إن تأكيد ارتباط الفكر بالشروط التي نشأ فيها أو أنتجته يساعد على فهمه، أي على تفهم مركزية المشاكل التي طرحها، والأسلوب الذي تناولها، وبالتالي تحديد صلاح تحليله النسبي وقيمته في إطار المناقشة النظرية التاريخية أو الممارسة السياسية. لكن في جميع الأحوال، لا يضمن هذا الفهم الصواب المنطقي أو السياسي للفكر، ولا يمنع بالتالي من نقده. ليس لأحدهما علاقة حتمية بالآخر. بل إن تفهم شروط الإنتاج هي المدخل الصحيح لنقد ايجابي، أي بناء، منتج وذي مغزى، لهذا الفكر.

وبالمثل، مادام نقد النص متاحا، ليس هناك إمكانية لتبرير الخطأ بأي شكل ولا التخلي عن المسؤولية. فالنص منذ اللحظة التي ينشر فيها لا يعود ملك صاحبه وإنما ملك القارئ. والقارئ هو الذي يتصرف فيه ويتفاعل معه، يقبله أو يرفضه أو يكمله. النص ليس نظاما جاهزا من الأفكار والمفردات، إنه عنصر في عملية تواصلية معقدة ومركبة يعمل فيها القارئ المتعدد، متلقيا وناقدا، دورا لا يقل عن دور الكاتب، وكذلك السياق التاريخي، السياسي والاجتماعي الذي ينبثق فيه. وهذا ما يحدد مصير النصوص ويميز واحدها عن الآخر. فمن النصوص ما يموت حال ولادته، بالرغم من صلابة حجته وتماسك منهجه، ومنها ما يتفاعل مع الحدث وتكتمل كتابته على أيدي الفاعلين الاجتماعيين الذين يتبنونه، أو يتفاعلون معه أو مع بعض

أجزائه وقضاياه، متجاوزين بذلك نقائصه. وهذا ما ذكرته في مقدمتي للطبعة الرابعة لبيان من أجل الديمقراطية بالضبط. وهو ما يجدر بناقد النص أن يحلله في نظري كي يكتشف معنى النص، لا من حيث هو إنشاء منطقي أو مادة إنشائية، وإنما من حيث هو جزء من ممارسة تواصلية، أي من عمل يتجاوز حدود الفكر أو التفكير الفردي.

فالنص ليس كلمات مصفوفة ساكنة، ولكن خطاب حي. أما الكتابة المادية بحروفها وورقها ومفرداتها ونظام حججها فهي الأثر المادي للخطاب فحسب. هذا أكيد بالنسبة للنص السياسي، لكنه صحيح أيضا بالنسبة للنص العلمي. فالمقالة العلمية أو الكتاب العلمي لا يأخذ أي قيمة، بل يصبح ميتا، إذا بقي خارج دائرة تداول جماعة الاختصاص العلمية، ولم يحظ بتعليق ولا بنقد ولا بتقريظ. ولعل أفضل مثال على ذلك النص الديني الذي تكاد الشروحات والتعليقات والقراءات المكملة له تخفي النص الأصلي وتتجاوزه حجما وتأثيرا في الوقت نفسه. الذي يكتب النص هو بالتأكيد فرد أو مؤلف، لكن الذي يحوله إلى خطاب ويبث فيه الحياة هو القارئ والرأي العام.

وبالمقابل لا يفيد نزع الفكر عن سياقه التاريخي أو ممارسة نوع من الانتقائية داخله، الناقد في كشف الأخطاء، ولكنه يوقعه في أخطاء إضافية بقدر ما يحرمه من فهم النص، والكشف عن معناه وغايته ومصيره، فالفكر كما ذكرت جزء من ممارسة، ولا معنى له من دونها أو من خارجها. وفصل الفكر عن الممارسة يعني قتله وتجويفه، وجعل الممارسة بالمناسبة نفسها أمرا غير مفهوم وغير ممكن التعقل. النص العلمي هو جزء من ممارسة علمية، والنص السياسي جزء من ممارسة سياسية. وتعددية النصوص هي تعبير عن تعدد التجارب والخبرات وقراءات الواقع الممكنة في إطار ممارسة تاريخية، بالضرورة جماعية ومتعددة المستويات.

على أن معنى ما ذكرت لا يبرز إلا إذا فرقنا بشكل واضح بين نقد الفكر ومحاكمة صاحبه، وهما مختلفان. فالأول يتبع لعلم تاريخ الفكر الذي لا يتحقق من دونه، ويقود إلى وضع كل فكر أو منظومة فكرية في سياقها ويكشف، بالمقارنة مع الأفكار والنظم الفكرية الأخرى، رهاناتها، واستراتيجياتها، وما قدمته من مكاسب في معرفة الواقع وما عجزت عن تقديمه. أما الثاني فهو جزء من الصراع الأيديولوجي السياسي الذي لا يهتم كثيرا باتساق فكر

ما وصحة النظريات المرتبطة به وعلاقته بواقع وبممارسة تاريخية، بقدر ما يستهدف القضية التي يمثلها أو الرسالة التي يحملها، تبخيسا لها أو تقويضا لسمعه مؤلفها. وأقرب وسيلة لتحقيق ذلك هي نزع الفكر المطروح بالفعل من سياقه، وتحنيطه، وعرضه بطريقة ميكانيكية، وطرحه كما لو كان نصا مغلقا نهائيا مستقلا عن البيئة التي أنتجته وصالحا، كأي دين، لكل زمان ومكان. الناقد الذي يناقش الفكر العلمي بهذه الطريقة لا يخون الفكر المدروس فحسب، ولكنه يخون نفسه كناقد للفكر أيضا. فالفكر ينقد من حيث تماسك منظومة مفاهيمه واتساق قضاياه وموضوعيته أو مطابقته النسبية للواقع وموقعه في مناقشة مضمرة عمومية ترتبط هي نفسها بممارسة وأجندة علميين أو اجتماعيتين تاريخيتين، لكنه لا «يحاكم». الذي يحاكَم عادة من قبل خصومه هو الشخص الواعي والمدرك وصاحب الإرادة، لأنه مسؤول عن اختياراته. وموضوع المحاكمة هو دائما القضايا والاختيارات والقيم التي يتبناها الفرد، كاتبا كان أم مسؤولا سياسيا أم فردا عاديا.

هل هناك علاقة بين اتساق الفكر وصحة الاختيار الأخلاقي والسياسي للفرد، أي هل هناك ارتباط بين صواب الحجة العلمية وصلاح الاختيار الأخلاقي؟ ليس هناك جواب بسيط على هذا السؤال. على الأرجح تفضي المعرفة الصحيحة إلى مواقف أخلاقية أصوب عند معظم الناس، تماما كما تفضي المواقف الأخلاقية السليمة إلى معرفة موضوعية أكثر، لأنها توجه صاحبها التوجيه السليم، ولا ترهن معرفته بمصالح ذاتية وجزئية فحسب. مما يعني أن هناك علاقة ايجابية. لكنها ليست حتمية ولا تلقائية. فمن المحتمل أن يكون أصحاب العقول المتماسكة والتفكير السليم أكثر نزوعا أو مقدرة على اتّباع الخيار الصالح، والالتزام بالمسؤولية الأخلاقية، لكن ليس هناك ما يمنع شخصا سليم التفكير من تبني خيارات أخلاقية فاسدة، أي أن يهرب من المسؤولية، أو أن يكون شريرا. ومن دون ذلك يصبح الاختيار الأخلاقي نفسه لا معنى له. فهو أخلاقي لأن الفرد يختار فيه الصلاح أو الحق والعدل في الوقت الذي كان بإمكانه أن يختار الشر. فإذا كان الارتباط حتميا وتلقائيا بين الصواب العقلي والصواب الأخلاقي تقوض أساس قيام الأخلاق والفعل الأخلاقي كفعل اختياري.

من هنا، ليس من الضروري أن يكون أصل التغيير في الفكرة أو تطويرها

عند الكاتب الهرب من المسؤولية، أو التخلي عن القضية التي ارتبط بها الفكر (ضعف الحافز الأخلاقي) وإنما بالعكس تماما بدافع الشعور بالمسؤولية (وجود دافع أخلاقي ايجابي). وما يحدد أن التغيير الذي طرأ على نظام فكر هذا المؤلف أو ذاك كان جزءا من تكامل هذا الفكر وردا على مطالب اتساق معرفي أو أخلاقي أكبر أم انقلابا على الذات وهربا من المسؤولية، هو انسجام التغيير مع الاختيارات الأخلاقية المعلنة والمنشودة لا انحرافا عنها أو تركا لها، تحت تأثير الخوف أو المصلحة أو الانتهازية، سواء أكانت تكيفا مع القوة أو تقربا منها.

فالوفاء للقيم الإنسانية الحديثة، من استقلال للفرد وحق في المشاركة السياسية وتنمية للحريات الفردية وتأكيد للمساواة القانونية والأخلاقية بين الجميع، في ما وراء المعازل الطبقية والطائفية والقومية، هو الذي دفع آلاف المنشقين من أصحاب الفكر الشيوعي السابق إلى تبني فكرة الديمقراطية والعمل من أجلها، ونقد الماركسية السوفييتية التي كانت عقيدتهم السياسية والفكرية في مرحلة سابقة. وبالعكس، كثير من أولئك الذين تبنوا الفكرة الديمقراطية بعد انهيار الدول الاشتراكية، أو ركبوها لتحقيق مصالح شخصية أو فئوية، نبذوا القيم الإنسانية العميقة التي تضمرها، وأعادوا بناءها، باسم القيم الليبرالية الجديدة، كنظام سلطة احتكارية تعيد إنتاج الفوارق بين الأفراد بشكل موسع، ليس في الميدان الاقتصادي فحسب ولكن في الميدان الأخلاقي والسياسي أيضا. كان هذا مآل العديد ممن أطلق عليهم بعد ثورة ١٩٦٨ الطلابية بالفلاسفة الجدد، من نمط برنار هنري ليفي أو غلوغسمان في فرنسا، وكذلك المحافظين الجدد في أمريكا الذين استخدموا الفلسفة الليبرالية أيضا لتبرير سياسات هيمنية وإمبريالية. وباستثناء البلدان التي أسعفها القدر بالانضمام إلى الاتحاد الأوروبي والتكيف الإجباري مع قواعد عمله، تحولت معظم النظم التي كانت سابقا شيوعية إلى نظم مافيوزية يقودها رجال من الحقبة البائدة قلبوا معاطفهم.

وأستطيع أن أقول الشيء نفسه عن التحولات الصينية. فبالرغم من المظهر الماركسي المتطرف للماوية، التي ألهمت العديد منا، لم تكن الثورة الصينية في العمق إلا ثورة قومية. وكان الوفاء لقيم القومية الصينية وأهدافها هو الدافع لدى العديد من قادة الحزب الشيوعي الصيني إلى

الصراع مع الاتحاد السوفييتي في فترة أولى ثم إلى التخلي في فترة لاحقة عن السياسات الاقتصادية الشيوعية نفسها، عندما ثبت سوء مردودها، في سبيل تشجيع السياسات الليبرالية، لا خيانة قيم الشيوعية أو الاشتراكية.

وبالعكس تتمثل الانتهازية في غياب النسق القيمي الذي يوجه المفكر، أو عدم استقراره، أو تشوشه، وبالمقابل الثبات بل التصلب في الأساليب والوسائل. وهو ما نعيشه اليوم في مجتمعاتنا العربية حيث يترافق الارتداد عن الأفكار والعقائد الاشتراكية والقومية، التي سيطرت على جيل النخبة في المرحلة السابقة، لدى البعض بانبعاث قيم التمييز بين الجمهور الواسع الموسوم بالجهل والتعصب واللاعقلانية والنخب التي تضفي على نفسها سمة العلمانية والحداثة والتنوير. فقد تغيرت منظومات الأفكار والعقائديات والشعارات اليسارية التي كانت تحرك النخب الاجتماعية، وتحول العديد من المثقفين نحو أفكار الديمقراطية أو بالأحرى الليبرالية، لكن القيم العميقة المحددة لسلوك هؤلاء لم تتغير. وهي التي طبعت في عهدهم الاشتراكي، من وراء الشعبوية والحديث المكرر عن طليعة ثورية تعمل باسم العمال والفلاحين والعدالة والمساواة بين البشر، ولا تزال تطبع اليوم، في عهدهم الليبرالي، أسلوب تعاملهم مع الغالبية الاجتماعية بوصفها مفتقرة للمقدرة الذاتية على إدارة شؤونها ومحتاجة باستمرار لنظام الوصاية النخبوية. ولا يغير من ذلك أن هذه الوصاية اتخذت في الماضي شكل الستالينية التي تبرر إقصاء المجتمع باسم الطليعية ومن خلال تأكيد الرعاية الأبوية أو محبة الشعب والوفاء له، بينما تتخذ اليوم شكل التسلطية العلنية التي تبرر هذا الإقصاء نفسه باسم التفوق النوعي للنخبة ووظيفتها التنويرية وضرورة التوافق مع قيم الحداثة الكونية.

باختصار صاحب القضية لا يخشى من تغيير نظام الوسائل عندما تتغير الأحوال، أو عندما يدرك أن ما يستخدمه منها لا يخدم القيم التي يدافع عنها. ولا يشعر بخيانة فكره وإنما بالتوافق بشكل أكبر مع القيم والمبادئ التي تحركه وتلهمه، وبالتالي مع روح المسؤولية والواجب أيضا. وبالعكس، تشكل الانتهازية من حيث هي أسلوب واحد في التلاعب بالقيم والمبادئ جميعها، وتحويلها إلى أدوات وشعارات ووسائل، الأسلوب الرئيسي والثابت،

بصرف النظر عن تغير الأحوال، للحفاظ على المصالح الخاصة والمواقع والأدوار لدى الأفراد الذين يفتقرون لأي قضية عامة أو إنسانية.

وهذا ما يميز في الحقيقة المفكرين عن غيرهم. فالمفكر هو بالضرورة رجل مبادئ. فليس من الممكن لأي شخص أن يملك نظاما فكريا أو فكرا منظما، وأن تكون له ممارسة مستمرة في حقل الأفكار، من دون أن يملك قضية، سواء أكانت علمية أو سياسية أو أخلاقية توجه فكره وتضمن اتساقه خلال حياته وتجربته الطويلة. أما صاحب المصلحة القريبة والخاصة، الذي يمثل البحث بالنسبة له مهنة ارتزاقية، ولا تحفزه لا قضية علمية ولا إنسانية، فما يحتاج له هو مجموعة من الوسائل التي تمكنه من الوصول السريع للهدف، أما القضايا العامة والقيم والمبادئ فهي تربكه وتثقل عليه. إنه يسعى بكل الوسائل إلى تجنبها. وبينما يعمل ثبات القيم والمبادئ عند المفكرين على الحفاظ على وحدة فكرهم وانسجامه الداخلي، بما يقدمه للتغيير في الأفكار من قواعد ومعايير ثابتة، لا يعبأ رجل الوسائل بثبات القيم واتساق الأهداف التي تشكل خيانتها مصدر نجاحه وتفوقه. فالتمسك بالقيم والمبادئ هو عدو رجل الوسائل الأول، وموضع تهمة قد تودي بممارسته ومهنته بأكملها. وبالعكس، ليس هناك أكثر ضررا وفتكا بالفكر وبسمعة المفكرين من تهمة الافتقار إلى القيم والمبادئ العامة والعمل من أجل المصلحة المادية والشخصية. فمن دون مبادئ لا يوجد فكر ولا نظام للفكر.

هكذا يشكل ثبات القيم التي يقوم عليها الفكر أحد أهم العناصر التي تضمن اتساق المفكر ووحدته بالرغم من التطور والتغير والاغتناء الذي يطرأ عليه. كما تفسر العلاقة داخل كل فكر بين القيم الموجهة للفرد الباحث والمفكر ومناهج البحث والمصادر العلمية والمعارف، مفتاح فهم وحدة الفكر نفسه. وهي التي تبرر إمكانية البحث فيه أو نقده كفكر واحد، أي ينطوي على عناصر موحدة، بالرغم من تغيره وتطوره عبر التجربة الشخصية والجمعية.

والواقع أن الفكر الذي لا يتطور هو الفكر الذي لا يرتبط بممارسة، وإنما يقتصر على تلخيص أفكار أو تأملات فكرية جاهزة. فالممارسة هي التي تغني الفكر وتدفعه إلى التحول والتطور والتجديد. وتعني الممارسة تواصلا مع الواقع ومع الآخرين أيضا. فنحن لا نكتب في الفراغ وإنما لفهم واقع ما

أو تحويله. كما أننا نكتب لبشر، نعرفهم أو نتوقع أننا نعرفهم، ونتخاطب معهم، ونسعى إلى التأثير فيهم. وصحة تحليلنا، وتحقيقه في الواقع، وموقف الآخرين منه هما الحكم في كل ما نكتب.

ينتج عن ذلك أنه لا توجد هناك علاقة أسبقية ممكنة بين الصواب العقلي والصواب الأخلاقي، أي بين الحق والخير. العلاقة معقدة أكثر من ذلك بكثير.

يساعدنا هذا التمييز بين الصواب العقلي والصواب الأخلاقي، أي بين المعرفة الصحيحة والموقف الأخلاقي أو السياسي العادل، والعلاقة بينهما، في فهم المسألة الثانية التي يطرحها سؤالك، وهي العلاقة بين الشعب والنخبة.

لكن ينبغي من أجل ذلك أن نميز أولا بين الشعب كمفهوم مجرد نستخدمه في بناء صورة نظرية أو ذهنية لواقع مادي، والشعب كواقع مادي مكون من بشر وجماعات وثقافات ونظم اجتماعية مختلفة ومتباينة. فالواقع المادي الذي يشير إليه يمكن أن ينظر إليه من وجوه عدة حسب ما يطرأ عليه من تشكيلات وحالات. يمكن أن ينظر إليه كجماعة من الناس تختلف عن الجماعات الأخرى بالثقافة أو الدين أو الأصل، من دون تعيين آخر. وينظر إليه كقوم أو كقومية تتمتع بهوية ثقافية متميزة تضمن استقلالها عن الأقوام الأخرى، وينظر إليه كجمهور، أي كمستهلك أو موضوع استثمار من قبل جماعات النخبة الثقافية أو السياسية أو الاقتصادية. وينظر إليه كرأي عام، وهو يعكس، بخلاف الجمهور، قوة تشكلات الفكر العام واتجاهاته في التأثير على النخب والتأثير فيها. وينظر إليه أيضا كمجتمع، أي كنظام من العلاقات الاجتماعية التي تضبط سلوك الأفراد وتنظم علاقاتهم في ما بينهم على جميع مستويات الترابط أو التشارك الاجتماعي. وينظر إليه كجماعة سياسية تعكس نمط تنظيم حياته السياسية. والشعب بالمقابل مفهوم سياسي ينطبق على المجتمع من حيث هو فاعل سياسي في علاقته بنخبه الاجتماعية. فالشعب مفهوم من منظومة مفهومية متكاملة مرتبطة بالحداثة نفسها تصف تغير وضع الجماعة أو المجتمع في حقل السلطة ودائرة ممارستها. وهو مواز ومناقض في هذا المستوى من التعيين لمفهوم العامة الذي يعكس نمطا مختلفا من العلاقة بين المجتمع ونخبه الخاصة،

إذ يفيد التشديد على علاقة التفاعل والتواصل والانتماء المشترك، بعكس النمط الذي ميز علاقة العامة بالخواص في المجتمعات الارستقراطية التقليدية. وينفتح مفهوم التواصل بين الشعب والنخبة هنا على مفهوم الأمة الذي يضمر حرية الأفراد وحقوقهم المتساوية من دون تمييز في الأصل أو الطبقة، تماما كما كان مفهوم الخاصة والعامة يقود إلى مفهوم الرعية الذي يحول الجماعة إلى كتلة عاطلة سياسيا، توجهها وتسهر على شؤونها نخب من خارجها ومتميزة نوعيا عنها.

فالناس أنفسهم يمكن أن يكونوا في وضع رعية أو أمة، وعامة أو شعب، وعبيد أو أحرار، كما يمكن أن يعيشوا في حالة فوضى لا رابط سياسي بينهم ولا سلطة مركزية تنظم شؤونهم وتوحد فيما بينهم. واستخدامنا للمفهوم لا يعبر فقط عن حاجة معرفية، (الصواب العقلي) وإنما يتضمن أيضا اختيارا أخلاقيا أو سياسيا. وهو ما نسميه عادة اختيارا أيديولوجيا. فتسمية الشيء جزء من إستراتيجية التعامل معه، وبالتالي تعبير أيضا عن موقف منه، وتجسيد لاختيار أخلاقي بشأنه يخفي مشروع تغييره. ذلك أن الشعب ليس وجودا صلدا مغلقا ونهائيا وإنما هو واقع حي، أي يقبل التعددية والتطور والتبدل. والمحلل ليس «روبوتا» أو رجلا آليا، وإنما هو جزء من هذا الواقع، معني بمصيره ومنخرط في صراعاته الداخلية بالرغم منه. وإذا ثابرنا اليوم على استخدام كلمة الرعية لوصف الجماعة السياسية التي ندرسها لا نحرم أنفسنا من إدراك النزعات التحررية التي تختمر لا محالة في قلب أي مجتمع حديث ونجا في الحقيقة فحسب، وإنما نعبّر أيضا عن اختيار أخلاقي هو تكريس هذه الحالة، بل نكون قد كرسناها من دون أن ندري. وبالعكس عندما نركز على الجماعة من حيث هي شعب، أو ننظر إليها كشعب، فنحن نقترح رؤية حالتها انطلاقا من نظام للسلطة يعطي موقعا مركزيا للشعب أو للمجتمع في مقابل المؤسسات والنخب التي تديره، ونعبر عن خيار سياسي، ونطرح من دون أن ندري برنامجا عمليا على أنفسنا وعلى الجماعة ذاتها، هو دفع الممارسة في اتجاه تعزيز الخيارات السائرة في اتجاه تحويل الجماعة إلى شعب. فالجماعات لا تولد كشعوب وإنما تصير إليها، وعمل مثقفيها ومفكريها هو أحد العوامل الرئيسية في تحقيق هذه الصيرورة.

ولذلك ارتبط مفهوم الشعب واستخدامه، في الخطاب المعرفي والسياسي

معا، بنشوء الحركات أو النزعات الثورية والتغييرية، منذ القرن الثامن عشر والتاسع عشر. وحصل هذا في موازاة تحول الجماعات السياسية من رعايا يتحكم بهم عاهل فرد، مقدس أو شبه مقدس، إلى أمم أو جماعات سياسية يشكل فيها المجتمع مصدر السلطة والسيادة ومرجعهما. وقد قدمت الثورة الفرنسية النموذج الأكثر وضوحا وشفافية وبالتالي صراحة لهذا التحول في طبيعة المجتمعات السياسية. وهو ما تعبر عنه فكرة الجمهورية التي تكاد تكون النقيض في كل أوجهها لفكرة الملكية التقليدية. وهذا ما أعطى لهذه الثورة نفسها سمة المرجع التاريخي والمثال للتحول المذكور. لكن هذه الصيروة ذاتها قد تحققت بصورة بطيئة وتدرجية طويلة المدى، وآلت إلى الحالة السياسية ذاتها في بلاد أخرى، ومنها بريطانيا والولايات المتحدة الامريكية والهند وغيرها.

وقد لعب مفهوم الشعب دورا محوريا في هذا الانتقال بالوعي وبالثقافة السياسية الرعوية نحو الوعي والثقافة السياسية الحديثة الوطنية والديمقراطية. فحتى في فرنسا صاحبة الثورة الجمهورية النموذجية، لم يتحول الفرنسيون من رعية إلى أمة في لحظة واحدة، أو عند قيام الجمهورية. لقد كان التحول مسارا مستمرا ارتبط بنشوء فكر جديد، ونمو منظومة من العلاقات السياسية الجنينية داخل مجتمع الرعية. ولعب مفهوم الشعب دور المبلور لإرادة هذا التغيير أو التحويل، ولبناء نمط العلاقات السياسية الجديدة بين السلطة والمجتمع، ومن ضمنها صوغ مفهوم جديد للسياسة. فلم تسقط الملكية مع قيام الجمهورية، ولا تكونت الأمة فجأة أو دفعة واحدة واكتملت باندلاع الثورة، ولا تشرب جميع الفرنسيين ثقافة الجمهورية وقيمها وصاروا كلهم، بين ليلة وضحاها، مواطنين واعين ومدركين لحقوقهم ودورهم ومسؤولياتهم في إدارة دولتهم وقيادة أنفسهم. بل إن العكس هو الصحيح. لقد تصارعت أفكار الجمهورية والملكية والأمة والرعية بعنف قبل الثورة وبعدها، وشهد مسار تكون الأمة ثورات وارتدادات عديدة، كما هو واضح من إقامة الإمبراطورية البونبارتية، وعودة الجمهورية والانتفاضات والثورات المضادة. لكن مفهوم الشعب هو الذي بقي يمثل جرثومة التحول الرئيسية ومنارته. وكان الضامن النظري لتعميم قيم الثورة السياسية في المجتمع الفرنسي، ولتأمين استمرار التحول التاريخي، بقدر ما أصبح

مصدرا لانتشار القيم الجمهورية التي توجه تفكير الناس وتحكم سلوكهم السياسي.

بهذا المعنى يشكل المفهوم تدخلا في الواقع من خارجه أي من داخل الوعي، يهدف إلى تغييره أو تكريسه، ويتحول إلى برنامج عملي. فالجمهورية ولدت بالفعل في عام ١٧٨٩ لكن الفرنسيين لم يتحولوا إلى جمهوريين، ويتشربوا مفهوم المواطنة ومسؤولياتها، ويخرجوا نهائيا من مفهوم الرعية وما تتضمنه من قبول التبعية، إلا خلال فترة طويلة لاحقة من العمل المتعدد الأشكال الذي كان مفهوم الشعب كرابطة سياسية وحقوقية، محركه وموجهه الرئيسي. فقد غير هذا المفهوم من علاقة النخبة بالمجتمع، وشرع للاستثمارات الجماعية التي قامت بها بهدف إعادة تكوين الأفراد وتأهيلهم العلمي والمدني، وهو ما عبر عنه إنشاء النظام التعليمي الموحد، وبلورة أسطورة الجمهورية أو مفهومها، وبناء نظام تعددي وديمقراطي يضمن حقوق الأفراد وحرياتهم، ويقدم لهم وسائل محاسبة المسؤولين عن خرقها أو الاعتداء عليها. وهو عملية لا تزال مستمرة تتعمق يوما بعد يوم.

وهذا عكس ما حصل في بلادنا في الحقبة الحديثة، حيث بقي مفهوم الشعب ولا يزال، حتى عند النخب، بسبب ضعف التجربة التاريخية للصراع من أجل التحرر والانعتاق الإنساني، يختلط بقوة مع مفهوم العامة التي تتسم بانعدام الفردية، وسيطرة اللحمة الجمعية العمياء، وغياب الإرادة المشتركة والوعي، وبالتالي غياب المقدرة على المشاركة في تقرير مصير الجماعة عند الأفراد وعند المجتمع ككل. وبالمقابل، بقي مفهوم الشعب مرادفا هنا إلى حد كبير لمفهوم الكتل الجماهيرية التي يتسم سلوكها بالجهل وسيطرة المصالح الشخصية وردود الأفعال الهيجانية، في مقابل الخاصة التي تتميز بالفكر العقلاني والتنويري وسيطرة الرؤية العمومية. وهذا أحد مصادر الشعبوية التي سيطرت على حركاتنا الثورية القومية واليسارية في الخمسينات والستينات ولا تزال تطبع فكر الكثير من اليساريين منا.

ولم يتغير الوضع كثيرا اليوم. فهناك من لا يرى، بين المثقفين والأعيان وأصحاب الاختصاص والسلطة، في المجتمعات العربية الراهنة، سوى عوام أو جهلة مستلبين للدين والماضي في نظر البعض وللغرب وقيمه الفاسدة في نظر البعض الآخر، ليس لديهم ثقافة عقلية ولا قدرات إدراكية. يقتصر وجودهم

الجمعي والسياسي على تنمية عصبياتهم الطائفية والمذهبية والقومية، التي تحولهم إلى جماعات متنابذة وتجعل كل جماعة في خصومة مع الجماعات الأخرى، وتلحق الأفراد بعصبياتهم وتفرض عليهم الإذعان والتبعية. وفي أحسن الأحوال يختلط مفهوم الشعب عند البعض بمفهوم الناس البلديين أصحاب الثقافة الشعبية الأصيلة، لكن المفتقرين لقيم الحداثة وشروطها. أما بالنسبة للسلطة فالشعب موطن للفتن الدائمة، المذهبية والاجتماعية، التي ينبغي توقعها وأخذ الحيطة منها.

وإزاء ذلك لا ترى هذه السلطة حرجا في فرض قانون التهميش الجماعي والعزل المدني الشامل وتزوير الإرادة العامة وسيلة آمنة للحكم والاستقرار والازدهار. ولا تجد النخب المنقطعة عن الشعب والخائفة هي أيضا منه سبيلا للحفاظ على وجودها وعلى بعض الحريات المدنية إلا في وجود سلطة مركزية قوية توحد بين هؤلاء بالقوة وتفرض عليهم الطاعة والانصياع والهدوء والآمان. هكذا تبدو السلطة المطلقة أو القهرية حاجة تاريخية، حتى لو كانت سلطة تعسفية. وربما تستضيع النخب السائدة استخدام مفهوم شعب لوصف هؤلاء الناس، الذين لا تحركهم سوى نوازعهم العدوانية تجاه بعضهم البعض بسبب انتماءاتهم الدينية أو، عند النخب الإسلامية، جهلهم بالدين وقيمه الحقيقية. ومن الطبيعي أن يغلب على أعضاء هذه النخب العربية، التي لا ترى في الأكثرية الاجتماعية إلا عامة من الناس، لا شخصية لها ولا قوام، ولا وعيا بالحرية ولا مطالب أخلاقية ممكنة أو كامنة، الخوف من تبني خيار الديمقراطية الحديث، لما يمكن أن يتضمنه الاعتراف بحقوق الناس المتساوية وحرياتهم، من مخاطر على المدنية نفسها. فلا يقبل العلمانيون أو من يسمون أنفسهم كذلك مثل هذا الاعتراف إلا إذا كان جزءا من سلة واحدة، أي من حداثة كاملة ومكتملة تتطابق فيها المستويات السياسية والثقافية والأخلاقية والمعرفية. أما الإسلاميون فالديمقراطية لا تعني في نظرهم التنازل عن حق العلماء والفقهاء في الوصاية على الإيمان وحفظ حقوق الدين وإنما أكثر من ذلك تقديم حقوق الإنسان على حقوق الله وتأكيد إرادة المخلوق وسيادته على إرادة الخالق وحاكميته.

أما أنا فلا أرى قيمة لتلك التحليلات التي لا تنظر إلى المجتمعات العربية إلا كمجتمعات تقليدية تخضع لمنطق العصبية الدينية أو القبلية أو العائلية

أو كعوام محكومين بالجهل والضلالة. وبالعكس من ذلك يبدو لي الواقع الراهن للمجتمعات العربية واقعا معقدا يعكس ضياع الحداثة لبوصلتها أكثر مما يترجم التناقض بين القديم والحديث، وتتنازع فيه الاتجاهات التاريخية حتى داخل التيار الأيديولوجي الواحد نفسه. وبدل أن ندينه جميعا وننتظر أن يتحول من تلقاء نفسه إلى حداثة مكتملة، علينا أن نقوم بتفكيكه لنبرز تلك الجوانب الايجابية الموروثة عن الماضي أو المكتسبة في سياق الحداثة العالمية، بهدف تعزيز فرص التحول نحو نمط جديد من العلاقات الإنسانية، ومن ضمنها وكشرط لها، المساواة في الحقوق والواجبات، وممارسة الحريات الفردية، والمشاركة السياسية، وهو ما نطلق عليه برنامج الديمقراطية.

وكما يعبر الموقف الأول عن اختيار سياسي ويقود إلى التزام أخلاقي يقبل بفكرة ضرب الحصار على شعب كامل طالما أنه يرفض الانحياز، بأغلبيته ودفعة واحدة بشكل واضح وشفاف، إلى الحداثة الكاملة أو المتكاملة التي لا وجود لها في أي مكان أو زمان، وإنما هي نفسها مفهوم مجرد يحتاج إلى تنزيل في واقع معين وملموس، يعبر الموقف الثاني عن اختيار سياسي آخر، والتزام أخلاقي بعدم القبول بحتمية الإبقاء على مفهوم الشعب/الرعية، وبالسعي إلى النظر إلى الناس بوصفهم شعبا، أي تحويلهم، في الذهن أولا، ثم في الواقع في ما بعد، إلى شعب مكون من مواطنين قابلين لأن يكونوا أفرادا واعين، أحرارا ومتساوين، وإيجاد سبل انتزاعهم من مثبطاتهم وكوابحهم الذاتية والتاريخية، الثقافية والسياسية. وكما يقود الموقف الأول إلى التعايش مع سلطة الأمر الواقع، إن لم يكن إلى التغاضي عن أفعالها، يقود الموقف الثاني إلى تبني خيار مقاومة الظلم والبؤس والاستبداد والاستقالة المعنوية، لدى الشعب والنخبة، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من برنامج عمل يقوم على بناء الفرد فكريا وسياسيا، وتنظيم المجتمع، وتعزيز ثقة الإنسان بنفسه كمواطن حر وموطن لحقوق وحريات أساسية غير قابلة للرد، وذلك بموازاة العمل على إحباط مساعي السلطة التعسفية في تخفيض الشعب إلى مستوى الرعية أو إخضاعه لعقد الإذعان الدائم المفروض عليه.

وفي اعتقادي أن الموقف الثاني يرتبط هو نفسه بالاعتقاد بأن القطيعة الحداثية قد حصلت أيضا في مجتمعاتنا. وأن هذه المجتمعات ليست أو لم تعد بنت الماضي، بقيمه وتقاليده وتوجهاته واستعداد أفراده، وإنما هي مجتمعات

حداثة، وإن تكن حداثة رثة، كما وصفتها دائما، ومضارباتية. وأن إمكانية انتزاع هذه المجتمعات من تخبطها الديني والثقافي والسياسي لا يكمن في تكبيلها وتيئيسها من نفسها ومن ماضيها ومستقبلها، وإنما في دفعها إلى إعادة تجاوز هذا النمط من الحداثة، وتعزيز ثقتها بنفسها وبمقدرتها على إعادة بناء هذه الحداثة الرثة من وجهة مصالحها، أي بالتوافق مع آمال تحررها وانعتاقها وتحسن واقعها.

من الواضح إذن أن الشعب: كمعظم المفاهيم السياسية الحديثة التي نستخدمها، من المفاهيم المركبة التي يختلط فيها عنصر المعرفة التاريخية بعنصر الأيديولوجية لتصبح مفاهيم سياسية من الطراز الأول، أي ذات فاعلية تحويلية وليست فقط علمية. فلا يتعلق الأمر هنا بتحليل دقيق للواقع، وإنما باختيارات أخلاقية أيضا. فكما أن الذين يرفضون هذا المفهوم أو يحيلون معناه إلى معنى العامة الجاهلة والأمية، يبخلون على الشعب بالقيم الإنسانية المساواتيه التي يتضمنها، ينزع أولئك الذين يستخدمونه بإضفاء صفة ايجابية عليه إلى التأكيد على إمكانية تعميم القيم التي يحملها على المجتمعات الرعوية أو نصف الرعوية. هكذا لا ينفصل إبراز مفهوم الشعب في التحليل العلمي للمجتمع هنا عن السعي لإعادة إنتاجه في الواقع المادي، وهو ما تتضمنه دعوة النخب الاجتماعية إلى العودة إلى المجتمع والانخراط فيه والتفاعل معه على أرضية المساواة التي تشكل مقدمة لولادة أي شعب. ومنطلق ذلك التفكير من وجهة نظر مصالح الأكثرية من الناس وتحقيق مفهوم الشعب الواحد المتساوي، من دون تمييز بين خاصة وعامة، متنورين وجهلة، عقلاء وعاطفيين، والعمل على إيجاد متطلبات وجوده في الواقع، وإبراز حقيقة الإنسان الكامن في كل فرد فيه، والسعي إلى تنميته وتطويره، لا البقاء على مستوى الإدانة والشجب والندب والتقريع.

والقصد أنه من دون اندماج النخب بالمجتمع، وقبولها الانخراط معه في مشروع مشترك، على قاعدة المساواة والتضامن، لا يوجد شعب. وفي شروط وجودنا الراهنة، لن يكون هناك حتى الأمل في الاحتفاظ بنمط العلاقة التقليدية بين عامة وخاصة يجمعهما الانتماء الديني الواحد، وإنما استعمار داخلي تستبد من خلاله النخب المرتبطة بالخارج، أو المتحالفة معه، بمصير البلاد والعباد، وتحتكر موارد السلطة والثروة فيها على حد سواء.

فما نطمح إليه من وراء الحديث عن النخبة والمجتمع والقطيعة بينهما هو تكوين شعب، لأنه من دون وجود المجتمع كشعب، أي كفاعل جمعي يتفاعل في داخله أصحاب القرار والاختصاص مع الناس العاملين والمنتجين، لن يكون هناك حياة سياسية ولا مدنية، وإنما صراع مستمر بين شبكات المصالح الخاصة المافيوية التي تحتل موقع النخبة وفئات المجتمع المفقرة والمستبعدة، المجهلة والمنزوعة الإرادة، الخارجة على القانون، والمستعدة في أي لحظة للتمرد والانتفاض، على شاكلة ما كان يحصل في أوروبة في القرون الوسطى. وشرط وجود المجتمع كشعب، أي كإرادة ووعي جمعيين، الحرية والمساواة في الحقوق والواجبات.

لا يستخدم مفهوم الشعب هنا كرديف للعامة ولا من باب أولى كنقيض لمفهوم النخبة بل بالعكس كأداة توحيد بينهما، هو شرط نشوء مجتمع مدني وسياسي بمعنى الكلمة. ولهذا من الصعب الحديث هنا عن تقديس للشعب، أي لجمهور العامة وثقافتها ومصالحها، وإنما هناك تأكيد على قيم المواطنية وعلى إمكانية، بل وحتمية، تحقيقها في كل المجتمعات، ومن وراء ذلك تقديس قيم الحق والحرية والتضامن الإنساني الكامنة في مفهومها ومفهوم الشعب بالمقارنة مع مفهوم الرعية أيضا. ولا ينبغي أن يفهم من الحديث عن القطيعة بين المجتمع والنخبة رغبة في تغذية العداء لأصحاب الاختصاص العلمي أو السياسي أو الاقتصادي أو إلى التقليل من قيمة اختصاصاتهم أو دورهم ومكانتهم، وإنما الإشارة إلى دور هذه القطيعة في عرقلة قيام الشعب بالمفهوم الذي ذكرت، أو تحويل الرعية إلى شعب، وبالتالي إلى تخلي النخب الاجتماعية عن دورها التاريخي في تنمية ثقافة الشعب وتأهيل بنياته الحديثة، وانكفائها على نفسها ومصالحها الخاصة. مما يترك الشعب وحيدا في مواجهة تيارات الهيمنة الخارجية والضغوط والتحديات العالمية. وهو ما كانت نتيجته بالفعل الانحطاط الأخلاقي والسياسي والمهني للنخب، وانقطاعها عن شعوبها، ونزوعها القوي إلى التفاهم العلني أو الضمني مع القوى الخارجية على حسابه، وفي سبيل إدامة استعماره واستعباده.

هكذا جاء اختيار مفهوم الشعب، وفي موازاته النخبة الاجتماعية، في كتاب بيان من أجل الديمقراطية، ثم مجتمع النخبة في السبعينات، بل إعادة اكتشافه كمحور للتحليلات السياسية في مواجهة مفاهيم الجماهير

والطليعة الثورية، أولا محاولة نظرية لإعادة فهم الواقع، واسترجاع إمكانية النظر إلى المجتمع كمشروع شعب ومواطنين أحرار، وثانيا كجزء من مشروع مقاومة فكرية وسياسية واعية ومسؤولة لصعود السلطة الشخصية والفاشية الجديدة، أي لنمط العلاقات السياسية الإلحاقي الذي أخذت السلطة البعثية الصاعدة من حضن الشعبوية تفرضه على المجتمع في ذلك الوقت لتصفية الإرث التعددي والديمقراطي الحديث الذي أنتجته الحقبة السابقة بالفعل، وإخضاع الشعب لسلطة الأمر الواقع، وإحلال حكم الإرادة الشخصية وعلاقات الولاء التبعية محل حكم السياسة والقانون في العلاقة بين السلطة والمجتمع.

فالتركيز على مفهوم الشعب بأبعاده الثلاثة: النظرية والأخلاقية والإستراتيجية، في مواجهة مفهوم العوام والجماهير والغوغاء والمجتمع المتخلف وغير الواعي والعاجز عن الارتقاء إلى مستوى قيم العصر العلمانية والديمقراطية، وكذلك في مواجهة مفهوم الطليعة ورديفها القيادة الملهمة، لا النخبة، لم يأت هنا، أعني في كتاباتي السابقة التي تشير إليها، للتأكيد على روح التحرر والانعتاق الإنساني الكامن في كل إنسان، بصرف النظر عن ثقافته ودينه ومنبته الجغرافي فحسب، ولكنه جاء، أكثر من ذلك، لتقويض النخبوية الشعبوية، ومن وراء ذلك ترسيخ الاعتقاد بمقدرة جميع الشعوب على الارتقاء إلى مستوى المعايير والقيم الكونية الإنسانية. وهي قضية لم تكن حية في أي حقبة ماضية وصائبة أكثر مما هي اليوم.

-4-

جدلية التغيير: الواقع والمفهوم

أوضحت في جوابك، ولو باقتضاب، مفهوم الشعب وتشابكه مع مفاهيم ومصطلحات اجتماعية أخرى. وعرّجت على زاوية غاية في الأهمية، أي مسألة استخدامنا لهذا المفهوم أو ذاك. وميّزت في ذلك بين استخدامين: معرفي وأيديولوجي.

لكن ما يتعلق باستخدامك مفهوم الجماعة ما زال ملتبسا عندي. واسمح لي هنا أن أعيد تصويب سؤالي السابق، فاستخدامك لمفهوم الجماعة - أقله في كتاباتك القديمة - يأتي في أحيان كثيرة بديلا عن الشعب وليس العكس؛ وأحيانا أخرى تستخدمه مستقلا عن حالة التبادل مع الشعب. وهنا أخشى أن ينطبق على استخدامك هذا لمفهوم الجماعة ما قلته في جوابك السابق من أنه يمكن أن يكون تعبيرا «عن اختيار أخلاقي هو تكريس الحالة».

العودة لطرح هذه النقطة متأت من قلق حصول تشابه مع خطاب تيارات الإسلام السياسي التي تعتمد هذا المصطلح بشكل مركزي في رؤيتها إلى الناس. ومن هنا فإننا نقرأ مفهوم الجماعة على أنه تعيين لمجموعة من الأشخاص استنادا إلى اعتقادهم الديني، وليس إلى انتماءاتهم الأخرى أو إلى وجودهم الطبيعي. بل أخشى من أن مصطلح الجماعة (وليس الجماعات) باستخدامه الإطلاقي يمكن أن يكون من أخطر المصطلحات، إذ أنه يفترض، ويتطلب، من عناصره المكوِّنة أن تتماهى وتتوحد وتندمج داخله، وبالتالي لا يحتمل التحزب والتعدد والهرطقة، ويمنع الانشقاق ويحرّمه على أنه كفر وخيانة، بل وفعل اعتداء على الجماعة. علاوة على ذلك فإنه لا يحتمل وجود «الجماعة» أخرى خارجه، فكل ما هو خارجه هو انفلات عنه ومروق عليه.

من هنا أخشى من أن يذهب استخدامك الغزير لمصطلح الجماعة (أكرر مرة أخرى: في كتاباتك السابقة على الأقل) باتجاه هذا التعيين. خاصة وأنك تقيم فصلا كبيرا بين الجماعة أو الشعب أو...، وبين النخب الحاكمة والمسيطرة إضافة إلى نخب ثقافية حداثية، فتقطع كل صلة بين الجهتين خاصة فيما يتعلق بمنبت هذه النخب، بحيث تبرأ الشعب من أية مسؤولية في إنتاج هذه النخب. وتعتبر العلاقة بينهما علاقة اعتداء من ناحية النخب ودفاع ورد فعل من ناحية الجماعة.

هذا الأمر أراه يؤسس لمسألة مركزية في أغلب كتاباتك وأبحاثك؛ وهي المسألة التي تختلف فيها مع العديد من المفكرين والباحثين. واسمح لي أن أختصرها عبر اقتباس من جوابك تقول فيه: «هناك من لا يرى، بين المثقفين والأعيان وأصحاب الاختصاص والسلطة، في المجتمعات العربية الراهنة، سوى عوام مستلبين للدين والماضي، ليس لديهم ثقافة عقلية ولا قدرات إدراكية. يقتصر وجودهم الجمعي والسياسي على تنمية عصبياتهم الطائفية والمذهبية التي تحولهم إلى جماعات متنابذة وتجعل كل جماعة في خصومة مع الجماعات الأخرى، وتلحق الأفراد بعصبياتهم وتفرض عليهم الإذعان والتبعية. وفي أحسن الأحوال يختلط مفهوم الشعب عند البعض بمفهوم الناس البلديين أصحاب الثقافة الشعبية الأصيلة، لكن المفتقرين لقيم الحداثة وشروطها. وإزاء ذلك لا ترى هذه النخب أملا في المستقبل إلا في وجود سلطة مركزية قوية توحد بين هؤلاء بالقوة، وتبدو كحاجة تاريخية حتى لو كانت سلطة تعسفية. وربما تستضيع استخدام مفهوم شعب لوصف هؤلاء الناس الذين لا تحركهم سوى نوازعهم العدوانية تجاه بعضهم البعض بسبب انتماءاتهم الدينية المختلفة. ومن الطبيعي أن يغلب على أعضاء هذه النخبة العربية (...) رفض الموقف الديمقراطي الحديث الذي يتضمن الاعتراف بحقوق الناس المتساوية وحرياتهم، إلا إذا كان جزءا من سلة واحدة، أي من حداثة كاملة ومكتملة تتطابق فيها المستويات السياسية والثقافية والأخلاقية والمعرفية».

عبر اهتمامك الدؤوب في إبراز خلافك مع هذا الطرح سعيت لتبيان أن الشعب أو الجماعة تركيبة معقدة ومختلفة عن تلك الصورة، وأن النخب الحاكمة والمسيطرة استبدت بالسلطات وسيطرت على الموارد

العامة بطريقة قسرية وتعسفية، معتمدة ضرب حصار على الشعب بتهمة تخلفه وجهله. وتوصلتَ إلى أنه من حق الأغلبية أن تكون هي المسيطرة.

غير أن اقتراحك الدائم باعتماد الديمقراطية (= الانتخابات من دون السلة) سبيلا منصفا لإحلال العدالة ومنطلقا نحو «الحداثة» (طبعا أنت تقترح حداثة غير التي يتحدث عنها آخرون)، قد لا يتعدى أن يكون سبيلا سلميا للخلاص من سلطة النخب المسيطرة، التي تعترض عليها جملة وتفصيلا، ولا يقتصر اعتراضك على الآليات الانقلابية التي سيطرت من خلالها على السلطة، بل يتعداها إلى اعتراضك على منابتها ومشاربها الثقافية والإيديولوجية والاجتماعية وعلى نزعاتها المذهبية والطائفية.

وهذا من وجهة نظري اختيار يمتلك كل الحق، ولا يتعارض مع معنى الديمقراطية ولا يقلل من قيمها، خاصة إذا اعتبرنا أن الديمقراطية ليست حالة (أو حلّة) جاهزة، بل في مرحلة منها يمكن أن تكون مسارا نضاليا سلميا لإسقاط السلطات. لكن هذا لا يكفل الانتهاء من الاستبداد الذي لا أرى أن وجوده وتغلغله في مجتمعاتنا مقتصرا على وجود النخب المسيطرة الآن على السلطات. ولا أرى أيضا أن الاكتفاء بالخلاص من هذه النخب كفيل بأن يكون بحده الأدنى خطوة أولى للخلاص من الاستبداد. فالأمر كما أراه يقوم على مجازفة قد تودي بنا إلى أوضاع أسوأ من التي نعيشها.

وحتى إذا أخذنا بما تقترحه أحيانا بوجوب مساهمة النخب الحاكمة بالخطوات الأولى في «البرنامج الديمقراطي»، فإننا سنصطدم بتعنت هذه النخب الذي أكدته تجربة السنوات الأخيرة بأنها لا تقبل القيام بأي خطوة في هذا الاتجاه. بل نستطيع تأكيد أنها تقوم بعكس ذلك وأنها مستعدة لإبادة الآلاف منا في سبيل استمرار سيطرتها. والمعطيات الآن تدل على أن هذه النخب لن تقبل بأي إصلاح إلا مرغمة، وبالتالي سيكون الأمر خارجا عن أي تدبير وسنجد أنفسنا وجها لوجه أمام المخاوف التي يطلقها الآخرون، الذين لا ينقصهم الحماس للديمقراطية، حيث يخشون من ألا تجلب لنا صناديق الاقتراع - خارج سلة الحداثة - غير مستبدين أكثر بشاعة وتخلفا ورجعية. لكنك بخلاف هؤلاء تبدو دوما

مطمئنا إلى أن الشعب لا يمكن، لو أتيحت له الحريات والحقوق، إلا وأن يطيح بآليات الاستبداد وينتج نظما ديمقراطية تعتمد المواطنية وتقيم العدالة والمساواة بين أفراد الشعب وفئاته، خاصة وأنك تعتبر - في جوابك السابق - أن مجتمعاتنا باتت «مجتمعات حداثة، وإن تكن حداثة رثة».

اسمح لي أن أقدم مثالا يجعلني من غير المطمئنين. ففي سوريا أنشئ مؤخرا اتحاد للناشرين السوريين اعتمد الانتخابات الحرة والنزيهة في اختيار مكتبه التنفيذي، فتم انتخاب جميع أعضائه من دون استثناء من الناشرين الإسلاميين، لغلبة هذا الصنف من الناشرين على سواهم؛ واعتمادا على هذه الغلبة واستقواء بمبدأ الديمقراطية والانتخابات مرجعا أولا ونهائيا ووحيدا أقروا ما شاؤوا من اللوائح الداخلية وغير ذلك. وبلغ الأمر بهذا المكتب التنفيذي عند أول فرصة أتيحت له أن ينقض على ناشرين أعضاء في الاتحاد ويمنع لهم كتبا لا يراها توافق توجهات «الأغلبية»، بل وحاول منع دور نشر ليست إسلامية من المشاركة في معرض دمشق للكتاب لدورة هذه السنة ٢٠٠٨. أي أن هذه السلطة «الديمقراطية» على الكتاب منعت كتبا كانت قد وافقت عليها دوائر رقابة «النخب» الحاكمة. وهذا قد يعطينا مثالا، وإن كان غير وافيا، عمّا يمكن أن تؤول إليه بعض الأمور من الاحتكام إلى صناديق الاقتراع من دون توافر ثقافة عقلانية لدى الناخبين، ومن دون اقتناع النخب الجديدة بقيم الحداثة.

هل تعتقد أننا أمام طريق مسدود؟

منهج النظر الستاتيكي والميكانيكي في التحليل الذي يحوّل المفاهيم إلى ماهيات ثابتة ولا يرى الفرق بين وظيفة المفهوم النظرية والواقع المادي الحي الذي يشير إليه، لا يمكن أن يقود إلا إلى طريق مسدود بالفعل. والسبب أن عدم التمييز والفصل بين المستوى النظري وعالم المفهوم أو المفاهيم عموما، والمستوى العملي، أو عالم الممارسة، ينزع إلى التوحيد المباشر والسريع بين المفهوم النظري والواقع الحي، بينما يشكل التمييز الواضح بين عالم المفاهيم وعالم الواقع شرطا لا غنى عنه في أي تحليل نظري سليم. وهذا ما يستدعي نظرة جدلية لكلاهما معا. من دون ذلك يحصل ما أطلق عليه تشيىء المفاهيم، وهنا مفاهيم الشعب والجماعة والنخبة، أي تحويلها إلى أشياء وماهيات ثابتة وجاهزة، أي نهائية، وقوالب جامدة يصب فيها الواقع كما يصب الاسمنت في قوالب الخشب، بدل أن تكون أدوات تحليل هذا الواقع وفكفكته وتبيان نظم العلاقات المتداخلة التي تكوّنه، أي حياته وما فيه من تعدد وتنوع وتناقض واختيارات وإمكانيات قائمة وكامنة معا. والفرق بين قالب الاسمنت وجهاز «السكانر» أو الكاشف، كبير جدا.

وبالفعل، من أين ستخرج النخب المتنورة الديمقراطية إذا كانت «ماهية» الشعب محافظة وثقافته من طبيعة استبدادية أو معادية للديمقراطية؟ وبالمثل إذا كانت النخب الحاكمة والسائدة استبدادية فاسدة ولا أخلاقية كيف لنا أن ننتظر منها إصلاحات أو انفتاحات أو انجازات تصب في حقل بناء الديمقراطية؟

والحال أن الجماعة والشعب والنخبة هي مفاهيم نظرية نسعى من خلالها كما ذكرت في جوابي السابق إلى تحليل واقع تجريبي مركب ومعقد ومتحول معا. فمن جهة أولى هذه المفاهيم ليست الواقع وإنما صورة ذهنية، بالضرورة مبتسرة ومنتقاة عنه، أي لقطة تصويرية له لا تستنفده لا من حيث مادته ولا معناه، وإنما تعكس زاوية النظر وسياقه وغايته، أي حاجات النظر في وقت محدد ومكان محدد وبعين محددة، تماما كما أن اللقطة التي نأخذها عن شخص لا تستنفده وإنما تعكس صورة جزئية له، وتعكسها حسب الزاوية التي التقطت فيها الصورة، والضوء والمناخ والشروط المحيطة

وحاجات الاستخدام، وذلك بالرغم من أنها تعكس عناصر أساسية من شخصيته، على الأقل من الناحية المورفولوجية، أو تعبر عنه.

فالشخص المصور أغنى بكثير من الصورة، وذلك بالضبط لأنه حي يتحرك، وله حالات نفسية وجسدية مختلفة ومتعددة، وله باطن وظاهر، وسلوك متبدل حسب الأوضاع، حزين مرة وسعيد أخرى، وهو صاحب إرادة ووعي، وربما يمتلك مشاريع عمل ونوايا لا تستطيع الصورة أو اللقطة أن تعبر عنها جميعا مهما كانت تقنية التصوير متطورة.

من هنا ينبغي أن يدرك المفهوم كعنصر في منظومة مفهومية متكاملة، ترصد علاقات الواقع الداخلية وتعكسها في جوانبها المختلفة وفي ترابطها، لتقترب ما أمكن من الحالة الحية. والقصد أن المفهوم ليس ماهية الشيء وإنما هو وسيلة للكشف عن دلالاته في منظومة مفاهيم أشمل وفي سياق نظري معين ولغاية محددة. وفي هذه الحالة لا يكون تجسيما للواقع، أو لا ينبغي النظر إليه كما لو كان تجسيما للواقع الحي أو مثالا له، أو بديلا عنه، وإنما ينبغي وضعه ضمن نظام من المفاهيم التي تعمل معا لتمثل الواقع أو لتقترب منه. فمكافئ مفاهيم الجماعة والشعب والنخبة، أو الأبعاد التي تصورها، ليس موجودا في الواقع كمادة مستقلة وثابتة. فليس هناك جماعة وشعب ونخبة منفصلة بعضها عن بعض، وإنما يمثل كل منها مستوى من مستويات مختلفة ومتباينة تشكل جميعها أوجها من وجود حي واحد متعدد ومتنوع. فالمفاهيم فردية ومستقلة ومحددة لكن الواقع كل واحد متكامل ومترابط، وبالتالي أيضا متفاعل. مما يعني أن مفهوم الجماعة لا معنى له من دون مفهوم الشعب ومفهوم الشعب لا معنى له من دون مفهوم النخبة. كل مفهوم يستمد قيمته ومعناه من العلاقة التي يقيمها مع المفهوم الثاني ومن جملة العلاقات والارتباطات التي تحدد مستويات الوجود الاجتماعي وحيويته.

فالتركيز على نسبية المفاهيم وترابطها يهدف هو نفسه إلى التشديد على الطابع العلائقي للواقع الذي تعكسه هذه المفاهيم أو تسعى إلى معالجته نظريا. فلا معنى لاستخدام مفهوم الجماعة ولا مفهوم النخبة إلا بالمقارنة مع مفهوم الشعب. وهذا يعني على سبيل المثال أن النخبة ليست ماهية ثابتة قائمة بذاتها ومرتبطة بثقافة موروثة جامدة أيضا تميزها عن الشعب.

إنها علاقة داخل النظام الاجتماعي بين الحاكمين والمحكومين، المنظرين والممارسين، أصحاب السلطة والثروة والنفوذ والجاه والمحرومين منها، وهي تعكس في ذاتها مجمل العلاقات التي تكون النظام العام، وتؤسس للنخبة كمجموعة أو جماعة حية تقوم بوظائف محددة في المجتمع، كما تؤسس في الوقت نفسه للشعب كجماعة أو جماعات تقوم بوظائف محددة أيضا بالمقارنة مع النخبة وبالتفاعل معها. وإذا شئنا، إن النخبة، مثلها مثل الشعب، مثل الجماعة، ليست كيانا أو مجموعة من الأشخاص المكونين لهوية ثابتة، وإنما هي موقع يحتله أفراد يكونون جماعة متميزة، وما يميزها هو الدور الخاص الذي تقوم به داخل منظومة العلاقات الأشمل التي تشكل النظام الاجتماعي ذاته. وهذا يفسر لماذا لا يقود تغيير الأشخاص إلى تغيير سلوكهم عندما لا يتغير نمط العلاقة التي تؤسس لهذا الدور، أي طالما بقي توزيع المواقع داخل نظام المجتمع على ما هو عليه. وتوزيع المواقع هذا هو ما نسميه في العلوم الاجتماعية بالبنية.

وتشير هذه البنية في مجتمعاتنا التي نتحدث عنها، أو على الأقل كما أرى أنا وأسعى إلى إظهار ذلك في تحليلاتي، إلى اختلال عميق في توازن القوى بين الجماعة المحكومة والجماعة الحاكمة، الفئات السائدة والفئات الخاضعة، وينجم عنه تهميش الجماعة المحكومة وحرمانها من أي قرار من جهة، ومن جهة ثانية استبداد الجماعة السائدة والحاكمة، وتمكينها من السيطرة على القرار الذي يقدم لها وسائل الاحتفاظ بتفوقها، وبالتالي التجديد الدائم لنفسها في موقع النخبة والمسؤولية، بصرف النظر عن رأي المحكومين وإرادتهم.

هذا يعني أنه إذا تغير نوع العلاقة بين السائدين والمسودين، المتحكمين والمتحكم بهم، التي هي انعكاس لنوعية العلاقة القائمة بين الطبقات، والروابط التي تحدد سلوك الأفراد، والقيم التي توجههم وتشرط اختياراتهم، تغيرت طبيعة النخبة وسلوكها وتغير المجتمع، كما تغير تصور كل فرد لهويته السياسية ودوره أيضا. فالأساس هو هذه العلاقة.

وتكفي المقارنة بين ما أنتجته الديمقراطيات العربية «البدائية» التي انتشرت في النصف الأول من القرن العشرين، تحت تأثير الفلسفات الليبرالية السائدة، والتي كانت لا تزال ديمقراطية ضعيفة وتجريبية، وما أنتجته نظم

السلطات المطلقة والاستبدادية التي تدعي العلمانية والحداثة، وتستخدم العنف والقهر والتهميش والاستبعاد - خوفا من الردة الرجعية، على حسب ما يقول من ذكرت من المعترضين على منهجي في النظر والتحليل - من أفكار وحركات اجتماعية ومشاريع تغيير سياسية. فقد سمحت النظم التعددية وشبه الديمقراطية الأولى بتوليد حركات وطنية حقيقية تجاوز فيها الأفراد انتماءاتهم التقليدية، واتحدوا في الوطنية، ووجدوا حلولا عملية لقضايا التعدد المذهبي والديني، والاختلاف السياسي، كما أنتجت أهم الأفكار والحركات اليسارية الداعية للتغيير السياسي والفكري والإنصاف والعدل تجاه الطبقات المهمشة أو المناطق الريفية الفقيرة والمعزولة، من منطلق الوطنية والحداثة السياسية. وهو ما أنتج منذ الخمسينات من القرن ذاته الثورات والانقلابات التي ولدت في حجر أفكار التحرر والعدالة الاجتماعية، حتى لو أنها انحرفت في ما بعد عن غاياتها، بينما بقيت الحركات المحافظة من منطلقات دينية أو فلسفية مغلوبة على أمرها وأقلوية.

وبالمقابل لم تنتج نظم القهر والاستبداد والعنف التي سادت منذ السبعينات، كما لا يمكن أن يخفى على عاقل اليوم، داخلها وفي مواجهتها، سوى عقائديات وحركات استبدادية، لا تختلف في قيمها، سواء أكانت ذات منشأ ديني أو مدني، عن تلك التي تعبر عنها نظم الطغيان القائمة، لأنها بكل بساطة مشروطة في تطورها بها بمقدار ما هي رد فعل عليها، من الطراز نفسه وللغايات ذاتها. والقصد ليس للشعب ماهية ثابتة أو هو ليس ماهية، ولو كانت له ثقافة وإرث ماضيين من الاعتقادات والمفاهيم. لكنه حسب نظام العلاقات الذي يسوده ويخضع هو له يعيد تأويل هذه الاعتقادات والمفاهيم، فتتغلب فيه قيم الانفتاح على الانغلاق أو العكس.

من هنا سأنتقل إلى مسألة الديمقراطية في بلداننا العربية، وبشكل عام في المجتمعات الانتقالية التي لا تزال لم تستوعب الحداثة في جميع مستوياتها وأبعادها، حتى لو أنها وضعت نفسها على طريق اكتسابها. وأول ما ينبغي قوله هنا هو أن الديمقراطية لا يمكن ردها إلى مسألة انتخابات. بل إن الانتخابات هي العنصر الأكثر شكلية وثانوية فيها، لأنه عنصر إجرائي وتنفيذي، مرتبط بالقيم والمبادئ والتوازنات الاجتماعية والسياسية التي

تعطيه مضمونه ومعناه ومداه أيضا. فالانتخابات في مجتمع لم يستوعب قيم المواطنية ولم تنبثق عند قسم كبير من أعضائه روح الفردية الحرة والاختيار القائم على التفكير من منطلقات مدنية، ستعيد إنتاج العصبيات الأقوامية والجماعوية الدينية وغير الدينية حتما، وستتحول، كما هو قائم في العديد من بلداننا، إلى وسيلة لتوزيع سلطة الدولة على زعماء العشائر والقبائل والأديان. وفي هذه الحالة لن يكون هناك نظام ديمقراطي وإنما نظام سلطاني جديد قائم على المحاصصة بين زعماء تقليدين، يسيره في الواقع سلاطين متعددين، مطلقي الصلاحية في عشائرهم وطوائفهم، بدل أن يعتمد على سلطان واحد مطلق الصلاحية. في مثل هذه الحالات الفائزون الوحيدون هم زعماء العشائر والطوائف الذين يضمنون أصوات أتباعهم. وهم في الحقيقة لا ينتخبون أبدا ولكنهم يوزعون مناصب الدولة ومواردها على بعضهم البعض قبل أن تبدأ الانتخابات الفعلية التي تأتي لتكرس قسمة مسبقة وتضع نقطة الختام عليها.

هذا يعني أن الديمقراطية قبل أن تكون انتخابات وأصولا إجرائية وقانونية هي منظومة من القيم والعلاقات الاجتماعية تحدد علاقة السلطة بالمجتمع وعلاقة أطراف المجتمع وقواه ومصالحه المتعددة واحدتها بالأخرى، وقواعد إدارة خلافاتها واختلافاتها الفكرية والسياسية. وهي تتجسد على المستوى السياسي، بسواد علاقة بين الحاكمين والمحكومين قائمة، بعكس ما يجسده نمط الحكم المطلق، على التفاعل والتواصل والتفاهم بين الطرفين. مما يستدعي على المستوى الأيديولوجي وجود ثقافة سياسية، أي منظومة قيم مختلفة عن منظومة قيم النظم الاستبدادية تماما، ونشوء تطلعات ومطالب وغايات إنسانية أخرى غير تلك التي حكمت سلوك الأفراد في الحقبة القرسطوية، أي بمعنى آخر تستدعي وجود نمط جديد من الاجتماع المدني والسياسي. ومن دون منظومة قيم إنسانية تعترف بالإنسان كمصدر لمعرفة ناجعة وشرعية، وبالفرد كذاتية عاقلة وذات أهلية في العلم والتعلم والترقي وحمل المسؤولية، وبالعلم أو بصدقية المعرفة غير الدينية وغير المرسلة أو المستلهمة من الوحي، لن يكون هناك أي معنى لمطلب الديمقراطية الذي ينص على أن الشعب مصدر السلطات، وأن الإجماع مؤسس لحقيقة سياسية شرعية، أو لمشروعية، وأن الدولة والنظام الاجتماعي يمكن أن يكونان

ناجعين وممكنين تحت إدارة وتسيير الأغلبية الشعبية، مهما كانت حدود معرفة الأفراد ومستوى تعليمهم وثقافتهم، ولا يحتاج وجودهما إلى نخبة خاصة، من أصول دينية أو ارستقراطية، تحتكر وحدها المعرفة الصحيحة، وبالتالي مشروعية الحكم والقيادة السياسية.

فمن دون الاعتراف بشرعية المعرفة غير النقلية والإلهامية، وأهلية الجماعة أو المجتمع أو الشعب أو الأمة في قيادة نفسها، لن يكون هناك معنى لسلطة مرجعها الأخير الشعب، ولا لحق الشعب في مراقبة النخبة الحاكمة، ولا لقبول النخبة الحاكمة بالخضوع لإرادة الشعب وبالمسؤولية أمامه، وبالتالي لوجود دولة ديمقراطية. الديمقراطية قبل أن تكون انتخابات هي إذن تحولات عميقة داخل الثقافة والمجتمع والتجربة السياسية التعددية وضمير الفرد وتطلعاته الأخلاقية. ولا تمثل الانتخابات إلا صيغة إجرائية لإبراز الإرادة العامة المشتركة التي عبر عنها الأفراد، بطريقة إحصائية، وبالتالي حاسمة أيضا في تقرير اتجاه هذه الإرادة وخيارها. فهي تبلور هذه الإرادة أو تقدم فرص تكوينها بصورة مادية واضحة وشفافة، وتضمن للخيار الغالب فرصة أن يظهر إلى الوجود ويخرج من الإمكان إلى الواقع. فهي المناسبة الخاصة التي تعود السلطة فيها دوريا إلى الشعب حتى يقرر فيها، فيجدد للنخبة الحاكمة أو ينزع الثقة عنها.

من الواضح أن هذا نظام لا يولد من تلقاء نفسه. فالانتخابات لا تخلق الشعب الحر والمسؤول، أو القادر على حمل المسؤولية الأساسية، والتصرف كمصدر للسلطة العمومية. والنخبة لا تقبل بان تكون مسؤولة أمام الجمهور عندما تكون قادرة على احتكار وسائل القوة والتصرف بها بحرية من دون قيود ولا ضغوط. حتى يحصل ذلك ينبغي أن يتكون الشعب، أي أن يتحول القوم الذي يجمع بين أفراده التماثل في الهوية الثقافية وتقتصر غاياته على الدفاع عنها، إلى شعب تكون غاية اجتماعه السياسي ضمان الحرية والمساواة للجميع، ويقوم اتحاده على الالتزام بمبادئ الحرية والمساواة والولاء للقوانين الواحدة التي تجسدها. فالديمقراطية ليست إجراءا شكليا يتحقق مع فرز حكم الأغلبية، أية أغلبية عددية. إنها عملية تاريخية طويلة يتم من خلالها تحويل الجماعة إلى شعب، أي تربية الأفراد على النظر إلى أنفسهم بطريقة مختلفة، كأناس أحرار ومسؤولين، والتصرف تجاه بعضهم

البعض بطريقة مختلفة أيضا، على أساس العدالة والمساواة، وقبل ذلك تغير، منظومة قيمهم، وغاياتهم اجتماعهم الإنساني.

لذلك لا ينبغي أن ننظر إلى الديمقراطية كثمرة ناضجة للحداثة السياسية، أو أن نفكر أن تحقيقها يتطلب تحقيق هذه الحداثة مسبقا. بالعكس تماما، الديمقراطية هي أهم معارك الحداثة قاطبة لأنها تعنى بتكوين الفرد كمواطن، أو هي معركة تحويله من قن أو تابع أو ربيب أو مولى إلى مواطن حر. فهي المدرسة التي تعلم الناس التحول من أخوة العشيرة والقبيلة والدين إلى أخوة المبادئ المختارة والواعية، القائمة على تمثل قيم مستبطنة ومختارة لا على إعادة إنتاج تقاليد ثقافية تاريخية، وهو ما تعبر عنه مفردة المواطنية. فهي مخاض تحويل الجماعات من جماعات تقليدية إلى جماعات وطنية ومواطنية. وهي أقوى وسيلة لإدخال المجتمعات في الحداثة السياسية، بمقدار ما تعلمهم معنى السيادة الشخصية واستقلال الفكر وقبول التعددية وحمل المسؤولية، تماما كما يعلم الاستبداد الاتكالية ويرسخ ثقافة العجز والاستقالة المعنوية والسياسية، ويحل التبعية والإمعية محل المشاركة الايجابية والنشيطة في الحياة العمومية. ومن يطلب من الناس أن يتمثلوا قيم المواطنية في مناخ الاستبداد وتربته كمن يطلب من العربة أن تشد الحصان. المواطنية تولد في الحرية ولا تولد في الطغيان. والحداثة معركة مستمرة سياسية، من أجل استبطان معنى الحرية وقيمها، ومعركة ثقافية من أجل بناء الشخصية الفردية الواعية والمسؤولة، ومعركة اقتصادية من أجل تأمين حاجات الناس والمجتمعات الأساسية، وعدم تركهم ضحية قوانين الطبيعة أو الغابة الطبيعية، ومعركة أخلاقية من أجل بناء الضمير الذي يوجه الفرد من ذاته وبذاته في حياته الشخصية والعمومية.

وعندما نتحدث عن معركة فنحن نقصد أيضا ممارسة طويلة وتجربة تاريخية يتعلم الأفراد من خلالها ويعيدون صوغ تفكيرهم ومبادئهم وغاياتهم معا. ولا يمكن تصور شعوب تولد جاهزة لقبول القيم الجديدة التي لم تعرفها ولا عاشت شروط نشوئها وتحقيقها، قيم الحداثة. ولو فكرنا في هذه الطريقة لكان تفكيرنا غير منطقي، بل عبثي. الشعوب تتعلم بالتجربة وعبر التاريخ وتتحول، ولا تولد حديثة مرة واحدة، ولذلك أيضا لا يمكن للحداثة أن تكون سلة واحدة، أي أن تخرج من رحم التاريخ كما تخرج البيضة كاملة

ومتكاملة من بطن الدجاجة أو مؤخرتها. كما أنها ليست انقلابا سياسيا يحل جماعة حاكمة مؤمنة بالديمقراطية محل جماعة استبدادية. هي تجربة في الحياة السياسية والمدنية والأخلاقية علينا أن نتعلمها ونعلمها لشعوبنا إذا آمنا بالقيم المرتبطة بها. وكما أن تعليم السباحة لا يتحقق عبر المفهوم، والنظرية، ولكن لا بد في لحظة ثانية أن ينزل المتعلم إلى الماء ويطبق ما تعلمه ويتدرب عليه، كذلك لا تنمو تجربة الديمقراطية بالحديث النظري عنها أو عن القيم التي ترتبط بها، ولا بترجمة نصوصها الفكرية، بل لا بد من دخول معتركها، وإدخال الشعوب في مصهرها حتى تعيد بناء نفسها وعلاقاتها على ضوء قيم الديمقراطية وحسب متطلباتها. ومن هنا، عندما نقول إن الديمقراطية هي مدرسة الحداثة السياسية والفكرية أيضا، فهذا يعني أن هذه الحداثة غير ممكنه من دون خوض معركة الديمقراطية، فمن خلالها فقط وبمناسبتها يتعلم الشعب معنى المواطنية وما تتضمنه من حرية ومساواة وعدالة، وقبل ذلك معنى القانون ومغزى احترامه وتقديسه أيضا من دون أن يشعر أن هذا الاحترام وذاك التقديس يشكلان مساسا باعتقاداتها الدينية أو منافسة لها.

وفي هذا المجال ليست النتائج محسومة سلفا. فمن الممكن أن لا تكون حصيلة المعركة النجاح والتقدم على الطريق الصحيح المرسوم. لكن السبب لن يكون في خوض التجربة نفسها، وإنما في الشروط التي مورست فيها. فكما أن النتائج التي تحققها المدرسة، أي مدرسة، تتوقف على نوعية المربين والمعلمين والمدرسين، كذلك تتوقف نتائج تجربة الديمقراطية، أي تطوير قيم الحداثة السياسية، وتربية الشعب عليها، واستبطانها وإعادة إنتاجها بصورة إبداعية في ثقافة كل شعب، على نوعية القادة السياسيين والمثقفين المنخرطين فيها والملتزمين بتحقيقها، وبرامج التربية السياسية التي تحظى بها كل المدارس أو التجارب الديمقراطية.

وبالمقابل، لا يمكن المراهنة في أي ظرف على نشوء الديمقراطية في رحم النظم الاستبدادية أو تحت رعايتها ووصايتها، ولا بالتعاون معها أو بالاحتماء بها. فكما أن الديمقراطية مدرسة تعليم الحداثة السياسية واستيعاب قيمها الإنسانية، كذلك يشكل الاستبداد مدرسة تعليم الفساد السياسي والنكوص إلى القيم والاتجاهات القرسطوية، بما فيها من تكريس الإمعية وعبادة

السلطان والتسليم له، واحتقار الذاتية الحرة والفردية، وتقزيم الإنسان، وضياع معنى الحرية والعدالة والمساواة والإنسانية. فالاستبداد مدرسة الترثيث السياسي والعودة بالمجتمع إلى حالة الفراغ السياسي وانعدام الأهلية والرهان على التوازنات الطائفية والمذهبية والأقوامية، أي إلى تقاليد تغييب الفرد السياسي ومسخه، لصالح القرابات الطبيعية والتماهيات الدينية والثقافية. ولا يمكن إلا أن يقطع الطريق على أي تحولات ايجابية.

قبل أن تكون مسألة انتخابية، بل حتى صراعا سياسيا لاحتلال مواقع السلطة المدنية ثم السياسية، تشكل الديمقراطية إذن معركة ثقافية من الطراز الأول، أي معركة تغيير الأفكار والمواقف والتوجهات والنفسيات. لكن هذا التغيير غير ممكن مع الاحتفاظ ببيئة الاستبداد أو بالدفاع عنها. إنه يتقدم بمقدار ما تتقدم ممارسة الحرية. والحرية تبدأ بمواجهة الاستبداد وتترسخ بهزيمته. إنها لا تولد أيضا لدى الشعوب ككيان جاهز وكامل قابل للحياة منذ اللحظة الأولى. ولا ينبغي أن نحلم أن تولد الحرية مرة واحدة بقرار من شعب أو من حكم. إنها تنتزع شيئا فشيئا بالعمل والكفاح، وتتحقق بموازاة هزيمة الاستبداد نظريا وعمليا. ومن ينتظر أن ينتهي الاستبداد حتى تولد الحرية أو الجمهورية الديمقراطية جاهزة مجهزة لن يجد أمامه سوى استبدادا أكبر وفسادا أشد وتقهقرا متواصلا في أخلاق المجتمع ومقدراته السياسية والتنظيمية معا.

في هذا المستوى من التحليل لا يكون للحديث عن من الأسبق، وخاصة من المسؤول، النخبة أم الشعب، أي معنى. فكلاهما الشعب والنخبة ثمرتا العلاقة القائمة والتوزيع الخاص للأدوار والمواقع، اللذان يفرزهما النظام. ولا نقصد بالنظام هنا النخبة الحاكمة كما هو شائع في الاستخدام اليومي، وإنما نظام العلاقات الذي يربط بين العناصر والأطراف ويعطي لكل منها دوره وفكره وقيمه وأفق عمله، أي هويته كشعب أو نخبة أو طائفة أو مذهب. فكما تدفع هذه العلاقات إلى خلق النخبة المستبدة وتفسر نزوعها للسيطرة واحتكار القرار، وإنتاجها لثقافة التفوق والعنصرية والغطرسة والإدعاء، تدفع في الوقت نفسه إلى خلق الشعب المستعبد والمغلوب على أمره، وما يميزه، ويسمح بإعادة إنتاج وضعيته، من ثقافة الضد القائمة على السلبية والرفض والخنوع والاحتجاج والتمرد الأعمى في آن.

من أين تأتي الديمقراطية إذن؟ لا من السلطة الاستبدادية ولا من الشعب المنحل والمحلول، وإنما من نقضهما ومعارضتهما والصراع في الوقت نفسه ضد الاستبداد وضد الخنوع، ضد الغطرسة والاستزلام والمحسوبية والإمعية وتعهير السلطة السياسية وتحقير الإنسان. تنشأ الديمقراطية كنظام الحرية مع ولادة النخبة البديل والرأي العام النقيض، الرافض للخنوع والاستسلام والإذعان، حتى لو كان في البداية أقليا، وتتقدم مع إبداع منظومة قيم مضادة للقيم السائدة في نظام الاستبداد، في مواجهة السلطة وداخل صفوف المجتمع نفسه. فهي تولد في معركة نقد نظام الاستبداد ونقضه، وتقييد استبداد النخبة الحاكمة، وتحويل سلطتها إلى سلطة قانونية، مما تقع مهمته على عاتق النخبة الجديدة، وفي معركة تحويل الجماعة، والجماعات المكونة للمجتمع، إلى شعب، أي إلى أفراد يعتقدون بأهليتهم السياسية، وبحقهم الأصيل، الذي لا يناقش، في المشاركة السياسية وتحمل المسؤولية في تقرير الشؤون الجمعية.

هناك إذن نظام من العلاقات يحدد كيان المجتمع ويوزع الأدوار على جماعاته، ويتحكم في تشكيل هذه الجماعات وسماتها أيضا. فمن الواضح أن مثل هذا النظام من العلاقات الذي يقوم عليه اجتماعنا السياسي العربي اليوم لا يسمح بتطور نخب مسؤولة أو ذات شعور بالمسؤولية تجاه مجتمعاتها، وإنما يجعل من أولئك الذين ترسو عليهم مقاليد السلطة السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية أو الاجتماعية، لأي سبب كان، كواسر مفترسة، لا يحكم سلوكهم تجاه من يخضعون لسلطتهم، على جميع المستويات وفي كل الميادين، سوى القوة وفي موازاتها إرادة السيطرة والتفوق والاستفراد، كما يجعل من أولئك الذين يشغلون مواقع المحكومين أو المتحكم بهم عبيدا يلعقون سياط جلاديهم في العلن ويلعنونهم في السر، وربما يثورون عليهم في الوقت نفسه إذا اعتقدوا أن لديهم فرصة للنجاة. ومن الواضح أن مثل هذا الوضع اللاإنساني لا يمكن استمراره وإعادة إنتاجه إن لم يتجسد في ثقافة اجتماعية وسياسية سائدة ومنظومة قيم عميقة يستبطنها المسيطر والخاضع في الوقت نفسه. معركة الديمقراطية تبدأ إذن من العمل على تحطيم ثقافة العبودية هذه وإنتاج ثقافة جديدة محورها احترام الإنسان وإعادة ثقته بنفسه وبأهليته المعرفية والسياسية.

ومن هنا أريد أن أنتقل إلى مسألة المسؤولية، وأبدأ بالقول إن المسؤولية مفهوما أخلاقيا وسياسيا يطرح على مستوى الممارسة. فإذا كان جوهر السؤال النظري معرفة الأسباب أو الآليات أو الكيفيات التي تجري عليها الأمور، فجوهر السؤال العملي هو تحديد المسؤوليات التي يرتبط بها أي خيار إنساني، فردي أو جماعي، سواء هدف إلى التغيير أم لا، ويتبع بالتالي للإرادة. وهذه هي دائرة السياسة. فغاية السياسة ليست نظرية تتعلق بمعرفة الحقيقة - من دون أن يعني ذلك أنها لا تحتاج إلى معرفة موضوعية - وإنما عملية تعنى بالتغيير أو بصوغ الواقع حسب قيم ومبادئ ومعايير، قد تدفع إلى الإصلاح والتغيير والتنظيم والكشف عن أفضل الصيغ لتحقيق مصالح الناس وتعظيمها، وقد تدفع إلى الحفاظ على الوضع القائم. فلا معرفة من دون علم بالأسباب والكيفيات، ولا ممارسة سياسية من معرفة بالاختيارات الاجتماعية. وكل اختيار يرتب على صاحبه مسؤولية، أي يستدعي التبرير ويقتضي المساءلة أيضا، عن الفشل أو النجاح. ذلك لأن الاختيارات في السياسة والمجتمع قد يترتب عليها خدمة مصالح أو هدر مصالح لفئات الناس أو للأفراد. وتنبع المساءلة من مبدأ أن السياسة ليست من قبيل الحتميات، وإنما هي بالأساس اختيارات، منها الصالح ومنها الطالح ومنها الأصلح والأقل صلاحا، وتفترض بالتالي أن الواقع الذي تتعاطى به السياسية ليس معطى نهائيا وإلى الأبد وإنما هو حركة حية يمكن التأثير عليها وتحويلها، سواء أكان مجتمعا محليا أم مجتمعا عالميا.

وعندما نتحدث في مسألة السياسة العملية هذه، أي في الاختيارات التي تعنى بتوجيه الواقع وتغييره، فنحن نولي بالتأكيد أهمية أكبر لمسؤولية النخب لأنها هي التي تملك القرار وتتحكم بتوزيع الموارد، وتوجه بالتالي دفة السياسة المفضية إلى تقرير مصير البلدان والمجتمعات. وتزداد هذه المسؤولية بقدر احتكار النخب القائمة للسلطات وتهميشها المجتمعات والرأي العام، أي أيضا للحق في الاختيار.

تعني السياسة والمسؤولية الملتصقة حتما بها أن المجتمعات لا تتغير بالفكر وحده وإنما بالعمل أيضا، وأن للعمل منطقا يختلف عن منطق النظر، فهو ينطوي على بعد معياري جديد لا يوجد في ميدان النظر العلمي الذي يقوم على الوصف والتحليل الموضوعيين، أي تحييد النظر المعياري ما أمكن.

ويستدعي الانتقال من مستوى الوصف والتحليل النظري إلى مستوى العمل إدخال قدرات تنظيمية واختيارات أخلاقية وسياسية ورؤية إستراتيجية هي التي تشكل موضوع الصراع السياسي والتنافس بين النخب الاجتماعية. فعندما تقترح نخبة حاكمة على مجتمعها بناء نظام اشتراكي مثلا، فهي تقوم باختيارات في مجال السياسة الاقتصادية وتوزيع الثروة وتربية الرأي العام تختلف عن تلك الاختيارات التي تقوم بها نخبة تجعل من الحرية الهدف الرئيسي للحياة المدنية، ومن الازدهار الاقتصادي شرط هذه الحرية، ولا ترى تحقيقا ممكنا لهذا الازدهار إلا على قاعدة حرية السوق وتوسيع دائرة التبادل والتجارة.

لا معنى لمفهوم المسؤولية إذن إلا في سياق العمل، ومن منطق السياسة وما تعنيه من تغيير أو حفاظ على الأمر الواقع. أما على مستوى التحليل العلمي فنحن نتحدث عن أسباب وعلل وارتباطات وآليات وتفاعلات. هكذا مثلا، نحن نفسر الفقر أو الانحراف في المجتمع بشروط حياة المجتمع وعجز نظامه عن تأهيل الناس وتشغيلهم وتحقيق التضامن في ما بينهم. لكن مكافحة الفقر تستدعي تحسيس الأفراد بمسؤوليتهم، ودفعهم إلى تجاوز الشروط الموضوعية التي تتحكم بهم وتدينهم بالفقر، وإعادة تربيتهم واستبدال ثقافة الاتكال والاستسلام بثقافة ايجابية وإرادوية. فالشروط الموضوعية القاهرة التي تفسر وجود الفقر كظاهرة لا يجنب الفقراء، كأفراد أحياء ذوي وعي وإرادة، المساءلة، ولا يبرر لهم التقاعس وعدم السعي وبذل الجهد. ولذلك رغم اعترافنا بمسؤولية المجتمع عن الفقر فنحن نقبل بأن الفقير الذي يسرق ينبغي أن يتعرض إلى العقاب. والسبب في ذلك أننا نعتبر الفرد مسؤولا عن عمله، طالما أن أي عمل هو ثمرة اختيار من بين اختيارات عديدة ممكنة. وفي المثال الذي أوردناه، ليست السرقة هي الوسيلة الوحيدة لتجنب مأساة الفقر، أو للرد على وضعية العوز والحاجة، فهناك إلى جانبها خيارات أخرى ممكنة أيضا هي التي تميز فقير عن آخر، من بينها بذل جهد استثنائي، ومن بينها اللجوء إلى التسول، ومن بينها أيضا العمل السياسي مع آخرين لتغيير الأوضاع والنظام الاجتماعي بأسلوب الكفاح السياسي والمدني الجمعي.

في الممارسة العملية، الشخص مسؤول عن عمله والحكومة مسؤولة عن

سياستها والمجتمع مسؤول عن خياراته. فنحن هنا لا نبحث عن تفسير وإنما عن تغيير. والتغيير لا يمكن من دون تحديد نوعية الخيارات والمسؤولين عن هذه الخيارات. نستطيع أن نجد مبررات للنخبة أو للشعب أو للحكومة، لكن إذا بقينا في حدود الفهم ومعرفة الارتباطات والعلل المتشابكة والظروف والملابسات، لا نستطيع الولوج إلى ميدان الممارسة العملية. وبالعكس، متى ما دخلنا في هذه الممارسة تحولت النخبة كما يتحول الشخص والمجتمع من مفهوم نظري إلى فاعل عملي، اجتماعي أو فردي. والفاعل يعني بالضرورة وجود الوعي والاختيار والمسؤولية، وبالتالي المحاسبة والمساءلة.

لا نستطيع أن نبني البديل ونخطط للمستقبل من دون تمييز الخيارات وتحديد المسؤوليات ومحاسبة الفاعلين الاجتماعيين. فمنطق التغيير ينطلق أصلا من رفض الظروف القائمة، وبالتالي محدداتها، ويستبطن الاعتقاد بمقدرة الإنسان على تجاوزها، فردا كان أم جماعة، ويراهن على إرادة التغيير، وبالتالي على إمكانية بذل جهود نظرية وعملية استثنائية من أجل تغيير مجرى الأحداث والتأثير في الواقع الموضوعي أو إعادة صياغته بما يناسب القيم والمبادئ والغايات المنشودة.

وفي هذه الحالة نستطيع محاكمة السياسة التي اتبعتها نخبة سائدة لم تعد بالنسبة لنا مفهوما وإنما أصبحت فاعلا مسؤولا، مشخصا، مسيطرا على مركز القرار وقادرا على الانتقاء بين خيارات متعددة. ومسؤوليتها موازية للحرية التي تملكها والموارد التي تتحكم بها والاختيارات القائمة أماما. فلا مسؤولية من دون حرية. وبالمثل، نستطيع أن نسائل شعبا، نعرف أنه لا يملك اليوم شيئا من صفات الشعب وسماته، لأنه نشأ في إطار علاقة لا يمكن أن تنتج إلا إمعات ومتمردين ومحتجين أبديين، من دون إرادة ولا قرار، ولكننا نفترض أنه فاعل اجتماعي مسؤول عن خضوعه وخنوعه، وبالتالي قابل للاختيار بمقدار ما يتمتع به من حرية، مهما كانت ضعيفة وجزئية. لكن ما هو أهم من ذلك هو أننا من منظور الممارسة العملية، لا نستطيع أن نفكر في التغيير من دون أن نبحث عن الفاعل المؤهل له. ولذلك ليس هناك مشروع تغيير ولا فكر تغيير لا يرتبط بنخبة بديلة، أو لا يستدعي ولادة قوة نقيض بوصفها جرثومة التغيير، أو الذات الفاعلة الجديدة التي تطرح نفسها كتجسيد لسلطة بديلة وحاملة لمشروع تغيير. وعندما نتحدث

عن فاعل تاريخي أو قوى تغيير، فنحن نعترف بأن التغيير لا يتم من داخل النظام وإنما من خارجه، وفي مواجهته. أي من خندق مناقض له. وهذا هو معنى الثورة ومضمونها.

لذلك يعني مشروع التغيير إعادة بناء للمجتمع، للنخبة وللشعب معا، انطلاقا من نقد النظام القائم وعلى أنقاضه الفكرية والسياسية. ويتقدم بمقدار ما ينجح في بناء نخبة معارضة مختلفة عن سابقتها، ورأيا عاما متوافقا مع قيمه وغاياته. أي بمقدار ما ينجح في تغيير مفهوم النخبة والشعب معا. وبالنسبة لمشروع التغيير الديمقراطي، يعني هذا تأهيل النخبة المعارضة وتربيتها لتكون ممثلة فعلية للشعب وحاملة لهمومه ومصالحه، كما يعني تأهيل الشعب، وإبراز القيم والمبادئ والأسس التي تمكن المجتمع من انتزاع استقلاله عن السلطة، وتؤسس لوحدته السياسية وسيادته. وكما يتطلب بناء نخبة التغيير تربية الأجيال الجديدة على روح المسؤولية الجمعية، تجاه المجتمع والشعب، يتطلب تأهيل الشعب بناء فكرة المواطنة والمواطنية المتساوية، التي تتجاوز علاقات الانتماء الديني والإتني والمذهبي.

نحن لسنا إذن في طريق مسدودة، أي أن العمل السياسي ممكن، لسببين. الأول أن النخبة والشعب كما قلت ليسا ماهيتين ثابتتين، وبالتالي ليس طابعهما السلبي الراهن أبديا ولا نهائيا. فهما حقيقتان اجتماعيتان متغيرتان ومتحولتان. والسبب الثاني أن الواقع العملي أغنى بكثير من المفهوم ومتقدم عليه. فالمفهوم واحد ويفترض الوحدة ويكرسها، لأنه لا يعمل من دونها، ولو كان ذلك على حساب الواقع الحي، بل هو بالفعل على حسابه، لكن الواقع أساسه التعدد والتمايز والاختلاف. ولا تنبع الوحدة فيه إلا عن هيمنة عنصر على عناصر أخرى. لكن هذه الهيمنة علاقة نسبية ومشروطة أيضا ليس من المستحيل تغييرها، بل إن المستحيل هو استمرارها في وجه تغير الظروف والأحوال التي أنتجتها أو كرستها في حقبة ما.

وهكذا إذا عدنا إلى مثالنا وجدنا أن النخبة الواحدة في النظرية هي في الواقع نخب متعددة، متباينة ومتنافسة ومتنازعة، والشعب الذي يبدو في النظرية أيضا كلمة مجردة هو شعوب وقبائل وعشائر وأفراد وأشخاص. وكما أن النخبة السائدة تدفع في اتجاه إعادة إنتاج النظام القائم، تنتج مقاومة الاستبداد والتسلط والفساد باستمرار نخبا جديدة منافسة تشكل تحديا

لهذا النظام. ويتجسد العمل السياسي في إعادة تأهيلها وتربيتها وتنظيمها وتزويدها بالمبادئ والقيم الجديدة التي ترتبط بالنظام الديمقراطي البديل. وبالمثل، ليس الشعب الواحد في النظرية واحدا في الواقع. فهو غني بالتناقضات والتمايزات. ومهما كان الخنوع قويا لديه، يظل هناك أفراد على درجة من الوعي والاستقلال والثقة بالنفس تمنعهم من الاستسلام والتسليم بحرياتهم وحقوقهم والقبول بوضعية الأقنان أو الأتباع. ومن وسط هؤلاء، أي من الشعب تولد النخبة الجديدة، وإليه تؤول أيضا. فلا توجد هناك قطيعة ثابتة بين الشعب والنخبة، بالعكس إن القطيعة هي المشكلة، وسمة من سمات نظام الاستبداد المرفوض والمنبوذ.

أما في ما يتعلق بمفهوم الجماعة، فهو ليس حكرا على مذهب أو جماعة. ولا أدعي أن استخدامي له كان في الماضي بالوضوح نفسه الذي استخدمه فيه اليوم. فالمفاهيم لا تولد دفعة واحدة وإنما تنضج في الممارسة والبحث. وهي تتبلور بالعلاقة مع مفاهيم أخرى وبالتميز عنها. وقد تبدأ كحدس يعتريه الكثير من التشوش. لكن ما يقال على تكون المفهوم يقال بالمثل على القراءات. فقد لا يكون المفهوم هو أصل التشوش وإنما القراءة التي تسقط على النص مشاعر أو مواقف أو اعتبارات تفرض نفسها، وتلقي ظلالا جديدة على النص تخرجه عن معناه، سواء بسبب اختلاف التجربة الشخصية أو ضغط الحياة أو النزاعات السياسية أو الفكرية. فلا أحد منزه عن الخطأ، لا كاتب النص ولا قارئ الكتاب.

وفي النهاية عالم الحياة أوسع من عالم التأمل والفهم. والفهم جزء من ممارسة وجودية متكاملة، وليس أمرا منفصلا عن شروط الحياة وقائما بذاته خارجها أو إلى جانبها. نحن نفهم لنغير. ونغير بالفعل بمقدار ما يكون فهمنا للواقع صائبا وناجعا. والفهم ليس نبوءة ولا عبقرية ملهمة، ولا إبداعا من الصفر، إنه تجربة وخبرة وممارسة، وككل تجربة يغتني الفهم بالبحث الذي يتطور مع الزمن، ولا يخجل من مراجعة نفسه ولا من النقد الذاتي. بل إن أصل تفوق النظر العلمي هو القبول بمبدأ المراجعة وتعريض جميع النتائج لمصهر النقد وتحدي الاعتراض. فهو، بعكس الاعتقاد الديني، لا ينتج حقائق نهائية ولا يقبل بها. كل نتائجه مؤقتة، نسبية، تركيبية، مشروطة بزمان ومكان.

والنتيجة، ليس هناك سبب للتشاؤم. فمهما كانت شروط التفكير والنظر والبحث قاسية، وبالرغم من وجود الذاتيات وأحيانا سيطرتها، هناك أمل في الوصول إلى حقيقة، أو حقائق نسبية ومتماسكة بما فيه الكفاية حتى يمكن الاعتماد عليها لدفع التجربة الاجتماعية خطوة إضافية إلى الأمام. وبالمثل، مهما كانت شروط العمل قاسية، وخراب النخب والجماعات والشعوب عميقا، هناك دائما مكان لقوى مناوئة للنظام، أو قوى زعزعة للنظام، تخرج من صلبه أحيانا أو ردا عليه، وتفتح بعملها الفكري والسياسي أفقا جديدا للشعوب والجماعات. فالتناقض قائم في صلب أي نظام، وهو محركه الدائم ومنتج نقيضه أيضا. ومن دونه لا وجود لحياة، لا في المجتمع ولا في الطبيعة. وهذا النقيض موجود في مجتمعنا أيضا، غير أنه، لضعف في التجربة النظرية والعملية، لا يزال مشتتا لم يعثر بعد على محور استقطاب يجمع بين أطرافه المختلفة، ويكون منه قوة صاعدة وضاربة، بالرغم من تعددية الرؤى وتفاوت المواقف والأوضاع. وهذا ما ينبغي أن يشكل هدف السياسي، مثقفا كان أم ناشطا مدنيا أم سياسيا مخضرما. وليس لعملنا في هذا المجال معنى إلا في هذا السياق.

-5-

معنى النظام والمعارضة

الفقرات الثلاث الأخيرة أهل أن تكون خاتمة طيبة لهذا الحوار، لكنني ما زلت، بالإضافة لاستمتاعي بهذا الحوار، أرى أنه يمكن أن نتناول بعض المواضيع الأخرى المتعلقة بمسألة الديمقراطية، خاصة وأنك قدمت عرضا أزعم أنه كان وافيا وكفيلا بتبديد التباس كان يحول دون تمكني من فهم موقفك بهذا الوضوح.

لكن سأمر قبلا بشكل عابر على مسألة المفهوم واستخدامه. فبعد إيضاحك الجلي سبب إخفاق المنهج الستاتيكي والميكانيكي في تحليل الواقع الاجتماعي، لا أجد نفسي أختلف معك في تمييزك بين عالم المفاهيم وعالم الواقع، ولا أعتقد بوجود كثيرين يخالفون ما طرحته. لكني لا أعتقد أن الإعاقة في المقدرة على ضبط العلاقة بين المفهوم والواقع تقتصر على الميكانيكية في الفهم، بل أعتقد أنه يوجد عيوب منهجية عديدة في ثقافتنا السياسية تعيق عملية فهم الواقع وانكشافه على الناظر إليه. ومن بينها ميوعة المفاهيم والمصطلحات، بحيث يتعذر على مستخدمها الإمساك بها بشكل صحيح ومعرفة مكان مقبضها. وربما يعود ذلك إلى محدودية المفاهيم المستخدمة، بغض النظر عن قلتها أو كثرتها. لدرجة تتحول معها هذه المفاهيم جراء تمييعها إلى مفردات للردح أو الهجاء أو للمديح والمباهاة.

وأما ما يتعلق بدرجة تطابق المفاهيم مع الواقع، فأعتقد أننا في اشتغالنا في الحقل النظري بحاجة إلى وهم إرادي أو واع يجعلنا نركن ولو للحظة إلى أن تصورنا النظري عن الواقع هو تصور صادق. وهذا ما نحتاجه في محاولتنا «النظرية» لاستشراف مآلات الواقع المعني وقادمه؛ وإلا ما حاجتنا للمفهوم إذن من دون هذا الوهم. وتبقى صوابية هذا

الوهم أو صحته مرهونة بمقدار مقاربة أدواتنا للواقع وابتعادها عن أن تكون نتاج فكر تأملي.

وقبل أن أنتقل لسؤال جديد اسمح لي أن أستوضح منك بعض العبارات والأفكار التي قدمتها في عرضك الدقيق والموجز لمسألة الديمقراطية:

- تقول عن الديمقراطية «إنها عملية تاريخية طويلة...، أي تربية الأفراد على النظر إلى أنفسهم بطريقة مختلفة...». إن عبارة تربية الناس ما زال لها في نفوسنا وقع سيء؛ كيف برأيك يمكن الشروع بهذه العملية، هل بطريقة وصائية متعالية؟
- وتقول «إن الديمقراطية... هي معركة ثقافية من الطراز الأول، أي معركة تغيير الأفكار والمواقف والتوجهات والنفسيات». من هم بالتحديد أطراف هذه المعركة؟ وهل هي محصورة بين السلطات ومعارضيها الديمقراطيين؟
- في محاولتك لتحديد حَمَلة المشروع الديمقراطي أو المصدر الاجتماعي للديمقراطية تقول: «من أين تأتي الديمقراطية إذن؟ لا من السلطة الاستبدادية ولا من الشعب المنحل والمحلول، وإنما من نقضهما ومعارضتهما والصراع في الوقت نفسه ضد الاستبداد وضد الخنوع، ضد الغطرسة والاستزلام...». إن كان من السهل علينا معرفة وسائل وآليات الصراع مع الاستبداد والغطرسة والاستزلام، أي حصة السلطة الاستبدادية، فما هي طرائق الصراع مع الجوانب المتعلقة بالشعب.
- أجد من مجمل كلامك أنك تضع محرق الفاعلية السياسية الناهضة في موقع النخبة ولا أرى للشعب أي دور سوى أن يكون مؤهلا للتفاعل الإيجابي مع الطور الديمقراطي. أليست جميع الصراعات، وليس فقط الصراع من أجل الديمقراطية، تدور دوما في ميدان النخب؟
- تقول: «معركة الديمقراطية تبدأ إذن من العمل على تحطيم ثقافة العبودية هذه وإنتاج ثقافة جديدة محورها احترام الإنسان وإعادة ثقته بنفسه وبأهليته المعرفية والسياسية». هل المقصود بهذه الثقافة ثقافة النخب أم ثقافة الأمة؟
- وتقول: «نحن نعترف بأن التغيير لا يتم من داخل النظام وإنما من خارجه، وفي مواجهته». كيف لنا أن نميز بين معارضة من داخل

النظام وأخرى من خارجه؟ وقد قلت قبل فقرات: «لم تنتج نظم القهر والاستبداد والعنف التي سادت منذ السبعينات، كما لا يمكن أن يخفى على عاقل اليوم، داخلها وفي مواجهتها، سوى عقائديات وحركات استبدادية، لا تختلف في قيمها، سواء أكانت ذات منشأ ديني أو مدني، عن تلك التي تعبر عنها نظم الطغيان القائمة، لأنها بكل بساطة مشروطة في تطورها بها بمقدار ما هي رد فعل عليها، من الطراز نفسه وللغايات ذاتها». وماذا تعني تحديدا بتعبير النظام، ليسهل علينا تمييز داخله من خارجه؟

- «ويتجسد العمل السياسي في إعادة تأهيلها (نخب التغيير) وتربيتها وتنظيمها وتزويدها بالمبادئ والقيم الجديدة التي ترتبط بالنظام الديمقراطي البديل». من يمكن أن يقوم بمهمة التأهيل والتربية هذه؟

ينبغي التمييز في نظري بين الوهم والطوبى. فالوهم هو خطأ يتعلق بالإدراك وينجم عنه معرفة غير صحيحة تودي إلى أحكام خاطئة، سواء بسبب اختلاقها أمورا لا وجود لها في الواقع، أو بسبب تشويهها صورة الواقع المدرك والنظر إليه على غير حقيقته. أما الطوبى فهي من ميدان الحلم الذي يرتبط بالممارسة ويعبر عن الطموح إلى رفع الواقع القائم إلى مستوى المثال والقيم العليا. والوهم يقود دائما إلى الإخفاق لأنه فهم خاطئ للواقع، أما الطوبى فتنبع من النزوع إلى تجاوز الواقع، أو السعي إلى تجاوزه وتحسينه.

وبالرغم من أن الطوبى قد تؤدي إلى الانفصال عن الواقع أو إلى غصبه حتى يستجيب للمثل العليا التي تحرك أصحاب الطوبى وحامليها، كما حصل للطوبى الشيوعية، إلا أنها أساسية في أي حركة إصلاح وتغيير. فالديمقراطية بالنسبة لنا هي أيضا طوبى، أي فكرة كبيرة نبشر بها، ترد على أحلامنا ومطامحنا الإنسانية. مما يعني أن على المثقف وكل إنسان مكافحة الوهم وإزالته حتى يصل إلى وعي سليم. بل إن هدف العلم والتعليم والتربية جميعا تدريب الإنسان على وسائل النظر الصحيحة التي تمكنه من الوصول إلى معارف موضوعية ناجعة وتجنب الجري وراء أوهام وسرابات تحرفه عن الطريق وربما تدخله في متاهات لا مخرج منها. أما الطوبى فهي مما لا يستطيع الإنسان أن يعيش من دونه، ولا أن يستغني عنه، لأنه لا يمكن أن يتخلى عن الحلم بحياة أفضل، من الناحية المادية والأخلاقية، ولا ينبغي أن يدفع إلى ذلك. ولا تمنع الطوبى من الإدراك السليم للواقع. فليس هناك تناقض بين الحلم بالعدالة والمساواة والتضامن الإنساني، وهذا من باب الطوبى والتطلع إلى تحقيق المثل العليا، من جهة، وإدراك أن نظام المجتمعات قائم على الصراع بين فئات المصالح والطبقات، إذا لم نشأ الحديث عن الأنانية الفردية، من جهة ثانية.

وبالمثل، أود أن أميز، للإجابة عن تساؤلك الثاني، بين التربية التي تسألني عن أسلوب ممارستها، والتدجين. فالأولى تتعلق بالإنسان، وتقوم على تدريب العقل على التفكير السليم أو الأسلم، وبناء الضمير الذي يرشد الفرد في دخيلته الأعمق بالقدوة الحسنة والمثال الصالح. وهذه هي وظيفة الأنبياء والعلماء والمفكرين والأدباء والفنانين في كل الشعوب والمجتمعات. أما

التدجين فهو تذليل الروح الوحشية أو البرية عند الحيوان بالمغالبة والقهر وأحيانا بالضرب لتطويعه، لتكون عنده منعكسات شرطية غريزية قائمة على الخوف أو المكافأة بقصد تكييف سلوكه معْ حاجات الإنسان الذي يستخدمه. فنحن ندجن الحيوان، ونربي الطفل، بتغذية عقله بالقيم والمعاني والأفكار، وهذه هي وظيفة الثقافة في المجتمع ودورها. ومن هنا تنبع قيمة الثقافات المقارنة في المجتمعات. فبعضها أقدر من دون شك على تأهيل الوعي والضمير من بعضها الآخر بمقدار ما هي أغنى بإبداع المعاني والقيم والأفكار. وهذا الغنى وتلك الإبداعية يوفران على المجتمع استخدام العنف، ويحولان عملية الإدماج الاجتماعي للفرد، وهذه وظيفة التربية، إلى عملية مخاطبة للعقل والضمير، لا إلى عملية تكييف وتطويع بالقوة والإكراه والقهر.

النظم التي مارست العنف بجميع أشكاله لإخضاع الأفراد وإجبارهم على طاعتها والتكيف مع سياساتها والإذعان لأحكامها، تدجن الناس والمجتمعات ولا تربيهم. فقانونها الداخلي أو العميق هو قانون القوة الذي لا يحصل تدجين من دون استبطانه من قبل الآخر الذي يمارس عليه. ولسان حاله يقول أنا الأقوى، أنا المتفوق وليس لديك خيار آخر سوى الخضوع والاستسلام والطاعة أو الموت. وكل ذلك لا يتحقق من دون قهر وتحقير وإذلال وإهانة وامتهان لكرامة الإنسان وسلامته النفسية والبدنية، حتى تستوعب الضحية معنى القوة المادية ومعنى التفوق والأسبقية، أي من هو السيد ومن هو العبد. فليس من الممكن تحويل الناس إلى عبيد من دون تلقينهم منطق التسيد، أي من دون إكراههم على استبطان حكم الأقوى وقانونه.

ومن الواضح أن هذا المنهج يتناقض حرفا بحرف، في وسائل تحقيقه وبرنامجه معا مع المنهج التربوي الذي يقوم قبل أي شيء آخر على طمأنة الإنسان وتعليمه الثقة بالنفس والاعتماد على الذات حتى تتوسع مداركه ومقدرته على التعلم والكسب، ويكون إنسانا حرا ومسؤولا وقادرا على التعاون والمشاركة مع أبناء مجتمعه والتعامل معهم على قاعدة المساواة والندية.

أما في ما يتعلق بمعركة الثقافة فهي ليست بين أطراف، ولا بين أشخاص. إنها معركة ضد القيم الهرمة أو المهترئة وأنماط التفكير والسلوك السلبية التي يستند إليها الطغيان، أو التي تشكل مصدر فقدان الشعوب ثقتها بنفسها وتخليها عن مبادئها وقيمها، ومن ثم انحلالها وتفتتها. فهي معركة

داخل الثقافة، لا بين أطراف اجتماعية ثابتة. وثقافة الاستبداد ليست حكرا على طرف، حاكما كان أم محكوما. إنها تخترق الطبقات والجماعات والأطراف. فهي لا تعمل إلا لأنها، من حيث هي ثقافة العنف والسيطرة والإكراه والاضطهاد، هي أيضا ثقافة الاستكانة والاستسلام والتسليم واحتقار الذات. فكما أنه لا توجد سيطرة من دون خضوع كذلك لا توجد ثقافة قهر وإذلال من دون ثقافة ذل وتذلل وإمّعية.

وعندما أقول إن الديمقراطية لن تأتي من السلطة الاستبدادية ولا من الشعب المتحلل سياسيا والممزق اجتماعيا والمشتت ثقافيا وإنما من خارجهما، فأنا أعني أن مصدرها هو أولئك الذين انشقوا لسبب أو آخر عن نظام القهر والذل وثقافته معا، فأصبحوا، في ذهنهم وأحيانا وجودهم المادي، خارج النظام، وصار بإمكانهم بالفعل أن ينتجوا وعيا مستقلا يمكنهم من نقد سلطة العنف والإكراه من جهة، ونقد أسس انحلال المجتمعات وتمزقها واستقالتها، الثقافية منها والسياسية والاجتماعية، من جهة ثانية. فالتقدم في معركة الديمقراطية لا يكمن في نجاح طرف من الأطراف، النخبة أو الشعب، المعارضة أو السلطة، في فرض نفسه على الآخر، وبالتالي تبديل المواقع مع الاحتفاظ بالبنيات ذاتها، وإنما في النجاح في تعميم شروط المساواة والحرية والندية على جميع أفراد المجتمع، قبل أن يكونوا نخبة وشعبا، أو في ما وراء هذا التوزيع للمواقع، وبالتالي العمل بجميع الوسائل على إزالة أسباب التمييز والقهر والاستتباع والإمعية. فتعميم هذه الشروط هو الذي يضمن نشوء نخبة من طراز جديد لا غنى عنها لتسيير المجتمعات، كما يضمن نشوء شعب مؤهل للسيادة والحرية والمشاركة السياسية. فهي معركة موجهة إذن إلى الشعب والنخبة، وإلى السلطة والمعارضة، في الوقت نفسه.

وبالمثل، عندما نتحدث عن معارضة فلا ينبغي التفكير فقط بالفئة السياسية التي تجسدها في هذه الفترة أو تلك، أي بمجموعة أو جماعة معينة مادية قائمة تعمل في مواجهة سلطة، وإنما بما يعطيها قوامها ومضمونها ومعناها كمعارضة، أو إذا شئت بديناميكيات النقض والتقويض التي تنخر النظام وتخترق التوازنات وأنساق الوعي والفكر والطوبى القائمة. فهي تخترق السلطة والمجتمع معا وتتوحد داخل النظام وفي مواجهته. وهي ديناميكيات لا تُنظر بالعين المجردة بينما هي التي تعطي للمعارضة المجسمة

مبرر وجودها وشرعيتها. وأكبر مثال على عوامل نقض النظام من الداخل الأزمة المالية الكبرى التي تفجرت هذا العام، والتي تعمل على زعزعة النظام الاقتصادي للرأسمالية بأكمله وتقدم لقوى العولمة البديلة مبرر وجودها وموقعها. فلم يتقوض النظام المالي هنا بفعل عوامل خارجية وإنما نتيجة ثغرات في النظام ذاته تحولت على يد جزء من النخبة المالية والاقتصادية والإدارية والسياسية السائدة والحاكمة إلى سلوك شاذ قائم على المضاربات السوق المالية والعقارية، وتعظيم الأرباح غير القائمة على أساس، والاحتماء بآليات دفاعية تعكس الهرب إلى الأمام بدل مواجهة الخيارات الخاطئة وتغيير الاستراتيجيات اللاعقلانية. وبالمقابل يمكن لارتفاع أسعار السلع والمواد الغذائية الناجم عن مضاربة العاملين في الأسواق المالية وأصحاب الرساميل الكبرى أن يدفع إلى تفجير أزمات اجتماعية خطيرة في البلدان الصغيرة النامية وأن يوجه تحديات لا قدرة للنظم السياسية والاجتماعية القائمة فيها على مواجهتها.

لكن السؤال المهم الذي تطرحه ويمكن أن يقدم عناصر إجابة أوضح على جميع هذه التساؤلات يتعلق في اعتقادي بتحديد معنى النظام بالفعل. فمن دونه لا يمكن فهم جدلية الديمقراطية كمعركة تتعلق بتغيير البنية العامة، وتتجسد في حركة تحويل تشمل الأفكار والعقليات وأنماط السلوك والتنظيم القائمة، أكثر مما تتعلق بنقد سلوك هذه الفئة الاجتماعية أو تلك، نخبة كانت أم معارضة.

من الواضح أن المقصود في نقاشنا هنا هو النظام الاجتماعي. وهدفنا من استخدام هذا المصطلح الذي يحتل موقعا أساسيا في النظرية الاجتماعية هو التشديد على الترابط القائم داخل كل نظام بين عناصره المتعددة، واعتماد واحدها على الآخر، وتأثر كل عنصر بمصير العناصر الأخرى، بحيث لا يمكن فهم مصير الواحد بمعزل عن مصير الآخر، ومصير الكل بالطبع. فلو اختلف سلوك عنصر من العناصر، ولنقل النخبة الاجتماعية، أثر ذلك لا محالة في سلوك العناصر الأخرى، شعبا أو معارضة. فالبحث عن البنيات التي تقوم عليها المجتمعات والعلاقات التي تربط بينها، والحياة الاجتماعية التي تنجم عنها، هو سبيلنا لتحليل المجتمعات وفهم ديناميكيات عملها وتحولها.

ويقوم كل نظام اجتماعي على نمط من التوازنات في القوى والمصالح، وعلى قواعد عمل وتنظيم تجمع بين العناصر المتعددة، وتحدد لكل منها موقعها ووظيفتها، وعلى مجموعة من الموارد الخاصة أو الذاتية، المادية والمعنوية والرمزية، وعلى غايات تحدد أشكال توزيع الموارد وتقاسمها. فكما أن من الممكن أن يقوم، في مجتمع عشيري تقليدي مثلا، نظام للري قائم على التوزيع المتساوي والمتفاهم عليه بين أبناء القرية للموارد المائية يعزز من شعورهم بالأخوة، بل يخلق الأخوة كرابطة رئيسية بينهم، ويضمن استقرار النظام وانسجامه وإعادة إنتاجه كنظام عشيرة متضامنة، من الممكن أن تقود سيطرة زعيم داخلي أو خارجي على جدول الماء، ووضع يده عليه، أو إعلان ملكيته له بالقوة، إلى نظام مناقض تماما للأول، يحرم المزارعين جميعا من الاستفادة من هذا المورد الحيوي، أو يفرض عليهم ريعا مقابل استخدامه، يستند إليه من أجل بناء ميليشيا تابعة له، تمكنه من الاحتفاظ بالسيطرة على أهل القرية، وتحقيق مصالح أخرى تتجاوز التحكم بالموارد المائية إلى أهداف أبعد، لا تقل عنها أهمية.

وفي اعتقادي تقوم معظم النظم المجتمعية العربية السائدة في البلاد العربية، أو تكاد، على ما يشبه السطو المسلح من قبل مجموعات متحالفة نسميها الفئات الحاكمة، على موارد البلاد، مستخدمة احتكارها القوة المادية وأحيانا الإيديولوجية أيضا. وليس لهذه النظم التي تخضع جميع الموارد العامة لحاجاتها الخاصة وتحولها إلى مصالح خصوصية، بما في ذلك بناء القاعدة الاجتماعية الزبائنية للحكم، غاية أخرى سوى إعادة إنتاج سيطرتها، وتوسيع دائرة نفوذها الداخلي والخارجي، والدفاع عنها. فهي أبعد ما تكون عن النظم الديمقراطية التي تضع في مقدمة غاياتها تحقيق التضامن الوطني والاتساق الاجتماعي وتنمية القيم الإنسانية. وبهذا المعنى أيضا تشكل الديمقراطية دعوة، أو إذا شئت طوبى، تدفع إلى إقامة نظام مجتمعي جديد يحكم تنظيمه وتوزيع الموارد المادية والمعنوية فيه تحقيق القيم التي أصبحت ممارستها في العصر الراهن معيار الانتماء للإنسانية ومحددها، قيم الحرية والعدالة والمساواة القانونية والأخلاقية، وبالتالي أساس وجود أي نظام اجتماعي شرعي وقابل للحياة.

-6-

علاقة الدين بالاستبداد

ألحظ في مجمل كتاباتك ميلك في التعبير عن النظم الاستبدادية على أنها طارئة أو وافدة على مجتمعاتنا (أو شعوبنا أو جماعتنا)، ونادرا ما ألحظ عندك أي ربط بين طبيعة هذه النظم وتراثنا السياسي أو تخلف شعوبنا الاجتماعي أو ثقافتها الدينية، وغالبا ما تركز على طبيعة النخب الحاكمة وأصولها وارتباطها بالاستعمار الغربي.

ووجهة النظر هذه بعمومها أراها منتشرة في أوساط واسعة من المثقفين والسياسيين العرب، والسوريين منهم على وجه التحديد، لدرجة أن البعض من هؤلاء يرى إلى سلطاتنا المستبدة وكأنها انقلبت باستبدادها على تراثنا وثقافتنا السياسية العتيقة، أو على أنها خانت أمانة ديمقراطية كانت شعوبنا قد أوكلتها لها.

بل وقد نلحظ عند البعض تطهرا مغاليا حيث يتبرأ من مسؤولية حمل أي بذور أو حتى شذرات استبدادية في ثقافته وقيمه، جاعلا من السلطات وكيلاً حصريا للثقافة والقيم الاستبدادية.

وفي جوابك أن «ثقافة الاستبداد ليست محتكرة من قبل طرف، حاكما كان أم محكوما» فهي «ثقافة العنف والسيطرة والإكراه والاضطهاد من جهة [السلطة] وثقافة الاستكانة والاستسلام والتسليم واحتقار الذات من جهة ثانية [الشعب]» أجد أنك اكتفيت بتحميل الشعب من ثقافة الاستبداد فقط عيب الخضوع للسلطات وعدم تصديه لسيطرتها؛ وكأن الثقافة الديمقراطية البديلة هنا هي لمواجهة الاستبداد والتسلط فقط. ومن جهة أخرى فإن الاستبداد وإن تبدى من خلال آليات السيطرة إلا أن ثقافة الاستبداد لا تُختصر إلى مجرد ثنائية السيطرة والخضوع. فاضطهاد المرأة وعدم الاعتراف بحقوقها كفرد إنساني هو ثقافة استبدادية، وعدم

الإقرار بحرية الاعتقاد الديني أيضا ثقافة استبدادية، بل وعدم الأخذ بحرية الاعتقاد بشكل عام هو استبداد، كذلك يكمن الاستبداد داخل الثقافة السياسية التي ترجع التشريع إلى الله وكتابه وليس إلى الشعب؛ ويمكننا أن نعدد الكثير مما تحفل به ثقافتنا السياسية من مقولات استبدادية يحملها ليس فقط العامة من الشعب بل فئاته الخاصة من المتعلمين والمثقفين والسياسيين ومن الذين يتبؤون مواقع مميزة في المجتمع. وجميع هذا ليس حصرا من إنتاج أو تلقين السلطات السياسية بل في أغلبه بقايا من تراثنا في جميع مراحله، وبالأخص إرثنا الديني. أليس الدين في معظمه منتج وحام ومكرس للثقافة الاستبدادية؟

هل نحتاج الديمقراطية لذاتها أم سبيلا للخلاص من الاستبداد؟

من الواضح أن المسألة الرئيسية التي لا تزال تحرك نقاشنا تتعلق بموضوع الشعب والنخبة. وربما كنت تعترض على تحميلي مسؤولية الاستبداد للنخبة أكثر من الشعب، أو على قصري مسؤولية الشعب في الاستبداد على الجانب السلبي من منه، وهو الخضوع والاستكانة، في حين أنك تريد تأكيد العكس، أي أولوية مسؤولية الشعب، لا من حيث هو مخزن قيم الاستبداد فحسب، ولكن مصدره الأول. وتشير للبرهنة على ذلك إلى نوعية القيم الاجتماعية السائدة التي تقبل الاضطهاد، وربما تقوم عليه: اضطهاد الرجل للمرأة، واضطهاد المسلم لغير المسلم، والمتدين لغير المتدين، وعدم الإقرار بحرية الاعتقاد، وفرض التشريع الديني بدل التشريع المدني. ولا تخفي في الأخير أنك تشك في أن يتسنى للشعب المتشبع بالدين أو بالثقافة الدينية فهم الديمقراطية، وتسأل على سبيل التأكيد: أليس الدين في معظمه منتج وحام ومكرس للثقافة الاستبدادية؟

أعتقد أن المشكلة الأولى التي تحول دون تقدم هذا الحوار تكمن في تصور النخبة نفسها في علاقتها مع الشعب. وإذا كان لابد لفهم العلاقة بينهما من الفصل بينهما منهجيا، أي كمفاهيم، إلا أن اشتغالهما في الواقع لا يمكن استيعابه من دون إعادة ربطهما بعضهما ببعض، أي رؤيتهما في إطار السياسة نفسها كممارسة تجمع الشعب والنخبة معا. وهذا يعني أنه من الخطأ النظر إليهما كما لو كانا، في عالم الواقع الحي نفسه، عالمين مستقلين تماما، وكتلتين أو ماهيتين تقف كل منهما في مواجهة الأخرى. النخبة كما ذكرت هي مفهوم وليست شيئا معينا. ومن حيث هي مفهوم لا توجد ولا تأخذ معناها ومضمونها إلا من علاقتها بالمفهوم الآخر الذي يتأسس معها في الوقت نفسه، أي الشعب. بهذا المعنى هي علاقة، أي تتكون في العلاقة، ومضمونها مضمون علائقي، وبالتالي متبدل ومتغير بتبدل طبيعة العلاقة، وليست مجتمعا بديلا أو ماهية قائمة بذاتها بصرف النظر عن علاقتها بالشعب. نحن لسنا إذن أمام جماعتين ماديتين متصارعتين، وإنما أمام دورين مختلفين ومتكافلين داخل الجماعة الواحدة، نابعين من توزيع العمل والمهام الاجتماعية فيها، وهما اللذين يؤسسان لها كجماعة سياسية.

والسؤال عن السبب في نشوء نخب مفصولة عن الشعب، بمعنى معادية

له أو غير معنية بمصالحه العامة، هو سؤال عن الجماعة نفسها التي أنتجت هذه النخب، أي لم تنتج الشعب القادر على أن يتصرف من حيث هو قوة منظمة مستقلة وذات إرادة ووعي. وفي هذه الحالة يمكن القول إن الشعب مسؤول، مثله مثل النخبة عن تكوين هذه العلاقة النشاز التي يستبعد فيها كل طرف الطرف الآخر. وعندما نتكلم عن جماعة فنحن نتكلم بالفعل عن ثقافة وبنيات اجتماعية وأشكال إنتاج اقتصادية قد تكون مشوهة أو متأزمة أو مليئة بالنواقص.

لكن ينبغي التمييز في استخدامنا لمفردة مسؤولية بين معنيين: الأول رديف للسببية أو العلة، والثاني بمعنى المسؤولية السياسية والأخلاقية. فإرجاع القطيعة بين الشعب والنخبة إلى شروط وجود المجتمع وتراثه وحياته الثقافية والاقتصادية والجيوسياسية يشير إلى عوامل موضوعية ترتبط بالجماعة ككل، ولا تتعلق باختيار الأفراد المكونين لها. فنحن هنا نستخدم في لغتنا الشائعة كلمة مسؤولية بمعنى السبب والعلة التي تفسر واقعا، ولا تبرره سياسيا أو أخلاقيا. فهي ليست من نوع المسؤولية السياسية والأخلاقية التي ترتبط باختيارات ذاتية أو إرادية لأفراد مستقلين وقادرين على الاختيار. وينطبق هذا على النخبة نفسها. فقصور النخب العربية يفسر من دون شك بشروط إنتاجها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والجيوستراتيجية.

لكن عندما ننتقل من المستوى المعرفي إلى المستوى السياسي، أي مستوى العمل، فنحن ننظر إلى الفاعلين الاجتماعيين، مهما كانوا، نخبة أو شعبا، من زاوية الاختيارات التي كانت متاحة لهم، ونحاسبهم على هذه الاختيارات ومدى استجابتها للغايات الأخلاقية والسياسية التي كانت تقف وراءها، أو كانت منتظرة منها. فنصف الشعب بالخاطئ عندما يؤيد خيارات تتناقض مع مصالحه الجماعية المادية أو السياسية، ونصف النخبة بأنها لا «وطنية» عندما تستخدم موارد البلاد لخدمة مصالح خاصة بها. ومن الطبيعي أن نركز، عندما يتعلق الأمر بمحاسبة الذات عن درجة الفساد والسوء الذي وصلت إليه الأوضاع، بما فيها السياسية، على النخب الاجتماعية، ليس من باب التحيز لصالح الشعب ضد النخب، فهذا لا معنى له لأن الشعب لا يوجد من دون النخبة، وإنما بسبب ما تسيطر عليه هذه النخب، بالمقارنة مع الشعب، من مواقع تسمح لها بالتأثير بشكل أكبر على مجرى الأحداث، وما

تتحكم به من موارد مادية ولامادية، وبالتالي من فاعلية في تقرير مصير المجتمعات.

وهي تسمى نخبة لأنها تملك الرأسمال، الرمزي أو المعرفي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، الذي من دونه لا يستطيع أحد أن يؤثر على مجرى الحياة الثقافية أو الاجتماعية. وليس هناك معنى لمسؤولية النخبة السياسية والأخلاقية إلا بالارتباط برأس المال المعرفي أو الرمزي أو المادي هذا، أي بالمساءلة عن الطريقة التي ثمرت فيها النخبة، حاملة رأس المال المادي واللامادي، رأسمالها الذي هو رأسمال المجتمع أيضا، وسلامة الخيارات التي تبنتها، من وجهة نظر تحقيق أفضل نتيجة لصالح هذا المجتمع. والمساءلة تعني في هذه الحالة الكشف عما إذا كان هذا الاستثمار قد اختير لتحقيق أهداف تخدم المجتمع ككل، وهذا هو حال النخبة المسؤولة، أو أعضاء النخبة السائدة وحدها. والمشكلة هي أن اغتراب النخبة الثقافي والسياسي، يشجع على مصادرتها رأس المال الاجتماعي المادي واللامادي، ويخلق القطيعة والصراع العدائي الذي نشهد مثالا واضحا له في مجتمعاتنا.

باختصار إن أي نظام اجتماعي هو ثمرة عوامل موضوعية تفسر ظهوره وقيامه. لكن إعادة إنتاج هذا النظام ليس أمرا حتميا موروثا أو مكتوبا مسبقا في لوائح سرية، وإنما هو نتيجة اختيارات النخب الاجتماعية. فهي تستطيع أن ترسخ بنياته المشوهة أو تصلحه. وربما يأتي سوء التفاهم من عدم التمييز بين معنى المسؤولية السياسية والأخلاقية التي ترتبط بعمل أولئك المتحكمين بالسلطة والموارد التي تمكنهم من توجيه حركة الأحداث، ومعنى المسؤولية من حيث هي رديف للسببية التي تعبر عن أحوال المجتمع، موارده الخاصة، شروط وجوده المادية والجيوسياسية، فقر ثقافته السياسية أو المدنية، أي نقاط قوته ونقاط ضعفه. فأن أكون ابن ثقافة متأخرة وقديمة ونتاجها، وأن أتصرف في حياتي تبعا لهذه الثقافة التي ورثتها، يفسر سبب سلوكي وتصرفي بصورة لا تتفق ربما مع قيم العصر ومعاييره السائدة. لكنه لا يحتم علي أن لا أغير من هذه الشروط الموضوعية التي تحيط بي، ولا تبرر أن أتصرف بصورة أنانية وأن لا أختار من الحلول المتاحة لي إلا ما يستجيب لمصلحتي الشخصية أو الفئوية. ففي الحالة الأولى، أنا ابن البيئة التي نشأت فيها ولا تثريب في ذلك مهما كانت طبيعة هذه البيئة وفقرها. لكن بما أنني

لست حيوانا وإنما إنسان عاقل، قادر على التفكير في شرط وجوده والانطلاق في سلوكه من قيم ومبادئ أخلاقية، فأنا أستطيع أن أختار، وهذا هو معنى إنسانيتي. فإذا اخترت الاستفادة من الفساد القائم بدل أن اختار الإصلاح أكون قد ارتكبت عملا يستدعي المساءلة الأخلاقية، ويدخل ضمن نطاق ما نسميه المسؤولية بالمعنى الأخلاقي الذي يتعلق باختيارات شخصية. أما النخب الاجتماعية فمسؤوليتها السياسية أساسية منذ اللحظة التي تسيطر فيها على السلطة، لأنها تملك بالتعريف الحق في التصرف بموارد المجتمع، ولا تستطيع أن تكون نخبة من دون القيام باختيارات واتخاذ قرارات تترك آثارا مصيرية أحيانا في الحاضر والمستقبل. وعليها تقع أيضا مسؤولية أخلاقية بمقدار ما يفرض عليها دورها كنخبة واجب الارتفاع بوعيها وتفكيرها إلى مستوى العصر، وعدم البقاء حبيسة القيم والمعايير والأفكار التي لا يستطيع الفرد العادي البسيط أن يتجاوزها. فإذا كان من المقبول أن لا يتمكن الفرد العادي من فهم العالم والتصرف فيه من خارج الثقافة التي ورثها وتلقاها وعاش فيها، فليس من المقبول ممن يطرح نفسه مفكرا أو قائدا سياسيا أو كادرا رئيسيا، أن يتصرف بموارد المجتمع أو يستخدمها من دون علم ولا معرفة ولا دراية بالغايات والمهام المنتظرة منه. فمن شروط حيازته على مناصب المسؤولية المقدرة على التصرف بمسؤولية، أي على اتخاذ قرارات تتضمن اختيارات أخلاقية وبالتالي مقدرة على تجاوز الحتميات الموضوعية التي تفرضها الثقافة العمومية، والعمل على ضوء معايير الأخلاق والإرادة. فإذا افتقرت النخب المتصرفة بموارد المجتمع للإرادة والمقدرة الأخلاقية، أي على الاختيار حسب مبادئ أخلاقية وسياسية، لم تعد نخبة، ولا مجموعة من الأفراد العاديين، وإنما تحولت إلى أفراد خطرين، فاقدين لأي ثقافة أو تربية مدنية، تحركهم غرائزهم وشهواتهم الطبيعية. وفي هذه الحالة لن يكونوا بالتأكيد لا مثقفين ولا سياسيين، ولا يستحق أيا منهم أن يحتل أي منصب من مناصب القيادة الاجتماعية. وهذا هو للأسف واقع الحال في معظم مجتمعاتنا العربية. فنحن لسنا أمام نخبة اجتماعية قادرة على تجاوز ثقافة العصبية العشائرية أو الطائفية أو المصالح الأنانية الشخصية والخاصة، وبلورة مصلحة عمومية، ولا أمام نخب تشعر بالمسؤولية الأخلاقية والسياسية تجاه مستقبل شعوبها ومصيرها، فتحرص على عدم التفريط

بمواردها وتثمرها بما يزيد من فرص مجتمعاتها في التقدم والنمو، وإنما أمام ما أسميه مضاد النخبة أو النخبة المضادة أو السلبية، أي تكتلات مصالح لا يميزها عن غيرها من الأفراد العاديين سوى شرهها المفرط للسلطة والثروة، واستعدادها لاستخدام أي وسيلة لتحقيق غاياتها الخاصة، وسيطرتها على موارد القوة والمال في المجتمع، وبالتالي افتقارها لأي وعي عمومي، أخلاقي مدني أو سياسي، وأي إرادة ذاتية تمكنها من تجاوز الحتميات الطبيعية. وهذا هو مضمون ومعنى المسؤولية العمومية التي لا تقوم من دونها نخبة اجتماعية.

بمعنى آخر، تستمد النخبة هويتها الخاصة من وظيفة القيادة التي تمارسها عمليا في كل ميادين النشاط الاجتماعي باسم المجتمع ولخدمة مصالحه العمومية. فإذا خرجت عن هذا النطاق، وفقدت دورها، أو تحولت إلى خصم للمجتمع وعدو له، تتحكم به لخدمة مصالح خاصة، لم تعد نخبة، وإنما تحولت إلى قوة احتلال أجنبية، حتى لو كانت من أصول قومية واحدة. وعلى المنوال نفسه، ليس هناك في نظري أي معنى لتحميل مسؤولية الاستبداد، أو التخلف، أو أي نقص آخر، للثقافة، حديثة كانت أم تراثية قديمة. فالثقافة ليس لديها وعي ولا إرادة، أي لا تفكر ولا تختار، ولكنها معاني وأفكارا وتصورات وتقاليد وعادات وتوجهات واستعدادات وقيم ومنظومات معرفة متعددة ومتباينة وأحيانا متناقضة. وهي لا تنتج الوعي الفردي أو الجمعي من تلقاء ذاتها، وبصورة عفوية، وإنما يأتي الوعي، الفردي والجمعي معا، من الاختيارات التي تشجع على بلورتها النخبة، في دائرة هذه الثقافة ومعانيها وقيمها ومنظومات أفكارها. لذلك يمكن للثقافة الحديثة أن تتخذ أشكالا متباينة، كما يمكن للتراث أن يفهم ويؤل بأشكال مختلفة كليا أيضا، في المجتمع ذاته، بحسب النخب والحقب التاريخية والسياق الاجتماعي. وحتى التراث الذي يبدو وكأنه إرث جامد مفروض علينا ولا قدرة لنا على التحكم به أو تغييره، هو في الواقع من صنع النخب الحديثة واختيارها. وهو لا يستمر في الوجود من حيث هو تراث أو تجسيد لقيم ثقافية قديمة إلا لأن هناك نخب ترى لها مصلحة في إعادة إنتاجه وإحيائه على هذه الصورة أو تلك. وتأويل التراث والفكر الديني الذي نقوم به وتأكيد بعضنا المستمر على سلبية هذا التراث وتعميم فكرة التعارض المبدئي بين الدين والديمقراطية،

يشكل جزءا من هذا الصراع بيننا على تأكيد اختيارات معينة للمستقبل وليس مفصولا عنه.

فالمسؤولية تقع في هذه الأحوال على النخبة التي تقوم بإنتاج الثقافة كما تشرف على توجيهها، لا على الشعب المستهلك لهذه الثقافة، سواء أكانت ثقافة تقليدية أو شبه تقليدية أو ثقافة حديثة. وفي نظري أن النخبة العربية الحديثة أو الحداثية هي المسؤولة عن إعادة إنتاج قيم الثقافة التقليدية وانتشار الأصولية واستمرار الأمية أكثر من النخبة التقليدية الدينية، التي تجاوزتها الأحداث، ولم يعد أحد يسمع لها أو يتأثر بخطابها. فبقدر ما ربطت النخب الحديثة القيم الجديدة بممارسات وأنماط علاقات اجتماعية ونماذج سلطة، بل تسلط سياسي واجتماعي وأيديولوجي، كفر جمهور الشعب العريض، الذي كان منذ بعض العقود مستهلكا كبيرا لقيم الحداثة، بالحداثة نفسها، وجعله يرتد على أعقابه، أملا في أن يتحرر من الأسر الذي وضعته فيه النخب الاجتماعية، والطريق المسدودة التي قادت إليها المجتمع والبلاد.

فما نعيشه اليوم لا يعكس استمرار تعلق الناس بالتراث أو الخضوع الأعمى له، وإنما بالعكس احتجاجهم على نمط من الحداثة الكاذبة والمغشوشة. مما يعني أننا نعيش في الحداثة، كنمط عيش ونمط تفكير وإنتاج واستهلاك حتى لو كانت هذه الحداثة مشوهة وغير منتجة، ولم يعد في مقدورنا التواصل مع التراث إلا من داخل هذه الحداثة؛ فهي السائدة ثقافة ونمط حياة. وفوضاها العقلية والسياسية والاقتصادية هي التي تغذي أزمة الفكر والضمير والمجتمع. فنحن نتحرك لكننا نتحرك بالطريقة الخطأ. ونقدنا لهذه الحركة في الطريق الخطأ هو الذي نحتاج إليه لنخرج من الضياع في غابة الحداثة. أم النكوص على أعقابنا، سواء باستعادة التأويلات التراثية أو برمي المسؤولية على التراث وثقافة الأجداد والأسلاف، فهو هروب من المشكلة، لن يفيدنا شيئا غير الإغراق في الضياع.

ومن هنا لا يعني نقد ثقافة الحداثة تمجيد التراث. ولا ينبغي أن نصطنع تعارضات لا معنى لها ولا فائدة منها، على الأقل في منهج تحليلي هذا، كأن نضع على سبيل المثال ثقافة قديمة مقابل ثقافة حديثة، أو نخبة مقابل شعب أو العكس. فليس المطلوب وضع واحدهما إزاء الآخر، ولا تفضيل ثقافة هذا

على ذاك، ولا استبدال بعضهما ببعض، ولا إخضاع الأول للثاني أو العكس. المطلوب إعادة بناء العلاقة الجدلية والتواصلية بين الشعب والنخبة، أي نقد الثقافة التي تعيد إنتاج القطيعة، مهما كانت مصادرها، وإعادة تربية النخبة وتأهيل الشعب معا، بحيث يتحول الشعب إلى شعب حر بالفعل، وتصبح النخبة التي تتحكم بالرأسمال الاجتماعي، المادي واللامادي، نخبة مسؤولة وفاعلة، أي مدركة لمهامها العمومية ومتشربة لقيم القيادة والمسؤولية ومدركة للغايات السياسية والأخلاقية التي لا تقوم من دونها جماعة سياسية حية وفاعلة ومستقرة. وهذا ما يرمي إليه مشروع الديمقراطية النظري والعملي، بوصفه وسيلة سلمية لإصلاح السلطة، ووضع آلية تسمح بإنتاج نخب تمثل الشعب بشكل أفضل، يرتبط التجديد لها واستمرارها بموافقة الرأي العام وتأييده. وليس هناك أصلا ما يفسر رفض النخب القائمة مبدأ التجديد والتمثيل سوى خوفها من المساءلة ورغبتها في البقاء في السلطة ضد إرادة الشعب، وبالرغم منه، للحفاظ على ما أصبح يمثل بالنسبة إليها إرثا طبيعيا أو ملكا حصلت عليه بقوة سلاحها وجدارتها.

والواقع أننا عندما نصور الشعب نقيضا للنخبة أو النخبة نقيضا للشعب، أو نفترض القطيعة الطبيعية بينهما بسبب الثقافة أو الموقع أو الأصل، فنحن نوحد بين الشعب والثقافة القديمة والنخبة والثقافة الحديثة، ونحرم أنفسنا من فهم المشكلة الأساسية الكامنة وراء فساد الوضع كله وانهياره، أعني مشكلة النظام المجتمعي القائم، بقيمه وهياكله وغاياته، الذي يفرز من صلب الشعب نخبا فاسدة معادية له، ويقضي على الفرص الكامنة لإنتاج نخب إصلاحية تشعر بالمسؤولية، وتتمتع بالحد الأدنى من الكفاءات والمهارات المهنية والسياسية. فالمقصود عند الحديث عن النخبة في الواقع أسلوب إنتاج المجتمع، في سياق نظام مجتمعي، سياسي واقتصادي معين، لنخبه القائدة، وطبيعة هذه النخب وصفاتها. فحتى النخب الفاسدة والتسلطية المعادية للشعب ليست مستوردة من الخارج وإنما هي من أبناء الشعب أنفسهم، بعد إعادة تأهيلهم ليتحولوا إلى أعداء طبيعيين له أو يوضعوا في منطق الخصومة والتناقض مع مصالحه العمومية.

هذا يعني أن إصلاح النخبة أو النخب الاجتماعية يرتبط مباشرة بإصلاح النظام المجتمعي القائم، بما فيه نظام السلطة، ونظام التعليم والتربية،

ونظام الإدارة، وقواعد الخدمة المدنية، ولا يتحقق عن طريق الخطابات النظرية والوعظ والتبشير بالقيم الإنسانية. ويتطلب ذلك بناء نظام جديد للعلاقات الاجتماعية. كما يستدعي إعادة بناء مفهوم النخبة على أساس الجمع بين الكفاءات المهنية والأخلاقيات المدنية، والربط بين التصدي للعمل العام والمهام السياسية والتقيد بقواعد وتقاليد وقيم قانونية وسياسية وأخلاقية واضحة وإنسانية. مما يعني أيضا القضاء على التصور السائد الذي يربط بين احتلال مواقع السلطة العمومية وتأكيد التفوق الشخصي وخدمة المصالح الخاصة، محولا السياسة إلى غنيمة، والسلطة إلى سيطرة وحشية، لا غاية لها سوى خدمة نخب نرجسية مهووسة بتفوقها وتمجدها وانتصارها على شعب تنظر إليه كمثال للتأخر والتخلف والجهل والظلامية الدينية والعيش في الماضي والتراث، ولا تتورع عن مصادرة قوته حتى تضمن لنفسها استمرار التفوق والانصهار في النخب العالمية أو العولمية.

ولذلك، لا أعتقد أن من الممكن الحديث أو أن من الممكن أن يستقيم الحديث عن نخبة اجتماعية إذا لم يجمع مفهومها البعد الوصفي والبعد المعياري معا، ويجتمع في أعضائها الكفاءة والمسؤولية. ولا يتحقق لها ذلك إن لم تكن نابعة من المجتمع ومرتبطة به ضمن نطاق ما يمكن أن نسميه عقدا ضمنيا، حتى لو لم يكن مكتوبا أو مدركا منها بصورة واضحة، يقضي بتحملها مسؤوليات سياسية عمومية تختلف عن مسؤوليات سلطات الاحتلال الأجنبي أو سلطة زعيم العشيرة أو شيخ الطائفة. فلا تصبح نخبة إلا لأنها مرتبطة بمجتمع وحاملة لكفاءات معينة وقادرة على تحمل مسؤولياتها العمومية وتقديم حساب عن أعمالها ونشاطاتها للشعب الذي أنتجها وأوكلها، ضمنا أو علنا وظيفة بنيوية.

هكذا ترتبط النخبة بمهام القيادة الروحية والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ولا توجد القيادة من دون قاعدة، ولا بالتالي نخبة من دون شعب. وكما أنه من الممكن أن نجد هنا وهناك نخبا مستهترة وضعيفة التكوين الأخلاقي والسياسي تخون المجتمع أو لا تتردد في خيانته لتحقيق مصالحها الخاصة، ونخبا يحركها الشعور بالمسؤولية تجاه شعبها، تتنافس في خدمته وتحسين شروط حياته. وما يفرق بين النخب هو طريقة تكوينها، وبالتالي غرس القيم التي تحركها وتلهمها. فالنخبة التي تتكون

عن طريق الانقلاب العسكري أو أي شكل من أشكال انتزاع السلطة بقوة السلاح وتفرض نفسها بالعنف وقوة الأجهزة الأمنية، وترفض أي مساءلة أو محاسبة أو مناقشة لخياراتها السياسية، هي من حيث النشأة وبالتكوين مدانة بأن تنفصل عن الشعب وتهرب من المسؤولية وترفض الخضوع لأي قواعد محاسبة أو مساءلة سياسية أو أخلاقية. ولا يمكن إلا أن تتحول إلى نخبة مستهترة ولا إنسانية، حتى لو كانت ذات أصول شعبية أو كانت نواياها وأفكارها في الأصل وطنية. وهناك بين علماء السياسة من يعتقد عن حق أن جوهر الديمقراطية من حيث هي نظام سياسي يكمن في كونها تشكل طريقة لتكوين نخب مسؤولة مستبطنة لمعنى المحاسبة والمساءلة، بعكس النظام الاستبدادي أو السلطة المطلقة التي تعمل على تكوين نخب متحررة من أي التزام وعدوة لأي شكل من أشكال المحاسبة أو المساءلة. وهذا هو الذي يبرر تبني الديمقراطية، كنظام يضمن مشاركة الأفراد ويحقق مبدأ مساءلة السلطة ومحاسبتها بصورة دورية وقانونية. فما يطمح إليه أصحاب الخيار الديمقراطي هو إيجاد شروط سياسية وفكرية تسمح بنشوء نخب جديدة أكثر ولاء لشعوبها وعناية بمستقبلها، وبتجديدها حسب قواعد ومعايير سلمية وقانونية معروفة ومطبقة على الجميع بالتساوي، أي استبعاد خيار القوة في فرض القيادات السياسية والاجتماعية. ولا يتم هذا بافتراض قطيعة لا يمكن تجاوزها، مطلقة وماهوية، بين ما نسميه النخبة والشعب، وإنما كما قلت، بتأكيد وحدتهما الجدلية داخل نظام العلاقات السياسية الشامل، وبالتالي بإمكانية استعادة العلاقة الخلاقة بينهما، أي تغيير مفهوم القيادة وقيمها ومفهوم الشعب وقيمه أيضا، لإزالة كل ما يعيق التواصل والتفاعل بينهما. مما يعني أن النخبة والشعب ليسا ماهيات متغايرة وثابتة، وإنما مفاهيم وسلوكات متجددة ومتحولة، يشكل العمل عليها مضمون ثقافتنا السياسية الديمقراطية المنشودة.

ينقلنا هذا إلى الجواب على الجزء الثاني من سؤالك الذي تقترح فيه، في مقابل تركيز كتاباتي على تحليل السياسة والدولة والنظم السياسية القائمة، وبالتالي النخب الاجتماعية، للكشف عن عناصر تفسيرية للاستبداد، التركيز على العوامل الثقافية، مع قصرها على الثقافة التقليدية أو التراث، ومطابقتها في خطوة ثانية مع الشعب المتدين، ثم تخفيض الثقافة إلى دين،

تنظر إليه على أنه «في معظمه منتج للثقافة الاستبدادية وحام ومكرس لها».

والواقع إن دحض التفسير الثقافوي للاستبداد، الذي يسيطر سيطرة كاملة تقريبا على تحليل الباحثين اليمينيين في الغرب، هو ما سعيت دائما إلى نقده، وما كنت أخشى أن يتأثر به العرب أنفسهم، فينتقلوا من نقد الذات، الضروري لأي انبعاث، إلى كره الذات المدمر لأي ذاتية والباعث على العداء للشعب وللتاريخ. وهو التحليل الذي يشكل، بالإضافة إلى ذلك، أفضل حجة في يد الاستبداد ومبرر لبقائه. فبفضله تستطيع النخب المسيطرة بالقوة المجردة أن تبرر مصادرتها حرية الناس، وتقضي على أي بلورة لإرادة شعبية موحدة، حتى تفرض سلطتها الاستبدادية، باعتبارها سلطة إنقاذية وتربوية لا بديل عنها. وهذا هو أيضا الأساس في دفع بعض المثقفين المرتهنين لعقدة الخوف من الدين إلى الالتحاق بالأنظمة الاستبدادية أو على الأقل إلى التواطؤ الضمني معها.

والحال، وكما ذكرت للتو، ليست الثقافة التي تسود داخل المجتمعات العربية والإسلامية اليوم، بالرغم من المظاهر الخادعة، تقليدية أو تراثية. فنحن نعيش اليوم في عالم عوم الثقافات جميعا. وليس ما نستمده من التراث لتوجيه أنفسنا وسلوكنا في الحياة والمجتمع أكثر مما نستمده من ثقافة العصر ووسائلها الإعلامية الكونية، سواء أكان ذلك من خلال تقليد أنماط الاستهلاك الحديثة أو تعميم نماذج السلوك والتفكير، أو تكوين الأفراد العلمي والمعرفي، أو بناء المشاعر والعواطف والتطلعات. وحتى ما يبدو لنا قديما ليس هو في الواقع إلا قناع يخفي قيما حديثة، أو شبه حديثة، محورة ومشوهة أحيانا، لكن لا شيء يربطها بالقيم القديمة الحقيقية.

وبالمثل ليس هناك ثقافة يمكن تخفيضها إلى دين فحسب. وليس صحيح أن الدين يشكل ثقافة العامة بينما العلم هو جوهر ثقافة النخبة الاجتماعية أو الخاصة. لكل منهما قيمهما الدنيوية والدينية معا، حتى لو كان دين هؤلاء أو مقدساتهم مختلفين عن دين أولئك ومقدساتهم. ومن جهة ثالثة، بالرغم مما عممته فلسفة الأنوار من أفكار نقدية للكنيسة الكاثوليكية، ليس هناك أي ارتباط حتمي بين الدين كدين والاستبداد. اللهم إلا إذا أعطينا للدين مفهوما ماهويا وجوهرانيا ثابتا وصرفنا النظر عن كل ما يقول به

علم الاجتماع الديني من أن أي دين لا يوجد إلا ضمن مجتمع أو جماعة مشخصين وأنه يخضع، حسب السياقات التاريخية والاجتماعية والمعرفية، إلى تأويلات لا تحصى تجعله يتكيف باستمرار مع حاجات المجتمعات ويرد على مطالبها. فالكاثوليكية حسب التأويل الذي كان سائدا قبل الثورة الفرنسية كانت بالتأكيد ضد الديمقراطية وحليفة رسمية للملكية المطلقة بقدر ما كانت شريكة لها في السلطة والثروة والقوة، لكنها ليست كذلك اليوم بعد أن غيرت من موقعها، فصارت مدافعة علنية عن العلمانية والديمقراطية، وفخورة أمام الإسلام بأنها ساهمت في إنتاجهما. ويعتبر علماء الاجتماع أن الديانة البروتستنتية التي حذفت سلطة الكنسية البابوية الوصائية من مفهومها وحولت مركز الإيمان إلى التجربة الشخصية كانت أحد المرتكزات الأساسية للتحولات الديمقراطية في الولايات المتحدة كما هو الحال في أوروبة الشمالية.

ربما يعترض البعض بالقول إن الإسلام لا يبدو أنه يسير في هذا الاتجاه اليوم، وهو يميل بشكل أكبر، على يد الجماعات المتطرفة، إلى تبني مفاهيم السلطة الاستبدادية بل الدولة الدينية. لكن هذا لا ينفي أن ما يسود الآن هو تأويل خاص للإسلام من قبل جماعات داخلة علنا في الصراع على السلطة السياسية، ولا تمثل أبدا الهيئة الدينية الرسمية، بالإضافة إلى أن هذه الهيئة قد فقدت هي نفسها سيطرتها على جمهور المؤمنين، وصارت أقرب إلى وكالة دينية تعمل لدى الدولة، وأحيانا من متاعها. ولا يمكن النظر إلى هذا التأويل الأصولي على أنه تعبير عن جوهر الإسلام أو عن حقيقته العميقة أي النهائية. كما أنه لا ينبغي أن يخفي أنه في مقابل التأويل المتطرف للإسلامويين هناك في زمننا نفسه تأويلات أخرى قائمة وممكنة، تتراوح بين الإسلام العبادي المنكفئ على الممارسة الشخصية الأخلاقية، وهو بصرف النظر عن كل ما يشاع إسلام الأغلبية، إلى الإسلام الرسمي المتكيف مع النظم القائمة مهما كانت طبيعتها وسياساتها، ديمقراطية أو استبدادية، اشتراكية أو ليبرالية، مرورا بإسلامات عديدة صوفية ونخبوية ثقافية وإنسية أيضا. وعلى جميع الأحوال ليس من الصواب العقلي ولا الأخلاقي إدانة دين بصورة نهائية، أو تكبيله بتهمة الجمود الأبدي، وعدم المقدرة على مجاراة التقدم الأخلاقي الإنساني، كما يعتقد الكثير من دعاة

العنصرية أو المحورية الذاتية الغربية. الإسلام، كأي دين، ملك المسلمين، وهم قادرون على تأويله وتطويره بما يماشي حاجاتهم وقيمهم، لكن بقدر ما ينجحوا هم أولا في تطوير أنفسهم واكتساب ثقافة إنسانية حديثة. وهذه هي مهمة المثقفين وليست مهمة رجال الدين.

التثبت على عقيدة أن الدين هو بالمطلق سبب الاستبداد لا يمكن أن يقود إلا إلى التغطية على الاستبداد الذي يبرر عندنا اليوم، أكثر من أي حقبة أخرى، باسم محاربة التطرف الديني، بما يعني ذلك حق الإشراف المباشر على وعي الأفراد وضمائرهم ومصادرة حرياتهم الدينية وغير الدينية حتى لا يخضعوا لسيطرة المتطرفين أو ينخدعوا بهم. بالعكس، ينبغي أن ينظر إلى الاستبداد كما هو، وتدرس أركانه وأسسه، لا الاستدلال عليه من نظرية قديمة كانت تحتمل الكثير من الصواب عندما كان الدين مرجع المجتمعات الوسيطة جميعا وأفق تفكيرها، وكان لا بد لأي فكرة أو سلطة أو ممارسة من أن تتخذ لنفسها لباسا دينيا. لكنها لم تعد صحيحة اليوم، تماما لأن الدين لم يعد يملك وسائل استقلاله، وإنما أصبح أداة في يد قوى تعمل على هامش الدين، أو تحت قناعه، لتحقيق مصالح زمنية ودنيوية خالصة.

لكن للأسف يبدو لي أنه في مقابل عقدة الخوف من العلمانية التي أصبحت هاجس المتأسلمين ومحور توحيدهم وتعبئتهم وتحشيدهم، هناك اليوم نزعة لتكوين عقدة الخوف من الدين لدى المتعلمنين الذين يعتقدون انه برميهم مسؤولية كل ما يحدث من خراب في العالم العربي والمجتمع على الإسلام. يجبرون الناس على الاختيار بين الحداثة والتقليد ويدفعونهم إلى الحسم والاصطفاف. وكلا العقدتان يشكل عائقا أمام فهم السيرورات التاريخية للمجتمعات العربية ومعرفة قواعد تحولها واستجلاء معانيها الحقيقية، كما يقف حائلا أمام بناء أي فعل ايجابي ناجع لتوجيهها في الاتجاهات الصحيحة، أي الديمقراطية والإنسانية. وكلاهما يشارك في مفاقمة أزمة الوعي العربي والإسلامي الطاحنة ومن ثم في قطع الطريق على أي إصلاح سياسي أو ديني.

بالطبع، لا يعني التأكيد على الأبعاد السياسية والاجتماعية والجيوسياسية لوجود الاستبداد، تغييب الأبعاد أو الجذور الثقافية. لكن ليس هناك أي سبب أيضا ولا قيمة لوضع فرضية ثقافة الشعب الدينية، كمصدر رئيسي

للاستبداد، في مواجهة فرضية السياسة، أو بديلا لتحليل سلطة نخبة منقطعة عن الجمهور أو بعيدة عن مصالحه وهمومه وثقافته معا.

للاستبداد بالتأكيد أسس ثقافية، لأنه من دون التأسيس النظري والأخلاقي لا يمكن للاستبداد أن يستمر. فثقافة الاستبداد هي عامل رئيسي في إعادة إنتاجه. بيد أن ما ينبغي توضحيه عندئذ هو تحديد طبيعة هذه الثقافة. فليس من المقبول بالبداهة اليوم أن الأسس الثقافية التي تغذي الاستبداد وتضمن إعادة إنتاجه مستمدة بالضرورة من ثقافة التراث وقيمه، وبالتالي من ثقافة الشعب الذي ننظر إليه خطأ كحامل بسيط عفوي وطبيعي لهذا التراث. إنها مستمدة، على الأقل بالقدر نفسه أو أكثر، من الثقافة الحديثة وقيمها، ومن ثقافة الشعب الراهنة، كما هي مستمدة من ثقافة النخبة. أما إذا تحدثنا عن النظم الاستبدادية التي نعيش في ظلها اليوم تحديدا، وليس عن الاستبداد بالمطلق، فليس هناك أدنى شك في أنها تستمد عوامل شرعنتها ومفاهيمها ومبرراتها من الثقافة الحديثة، التي ليست أقل مقدرة على إنتاج الاستبداد وتأصيله من الثقافة التقليدية الدينية أو السلطانية، كما بينت ذلك تجربة النظم النازية والفاشية والشيوعية.

ولا يعني الاعتراف بحداثة خطاب الاستبداد العربي الراهن بالضرورة نفي ما تحمله التيارات الأصولية الدينية من مشاريع استبداد فعلية، هي في الحقيقة من حيث المظهر فحسب نقيض المشاريع الاستبدادية القائمة، لكنها في العمق، مستلهمة ومكملة لها في الوقت نفسه. فهما وجهان لعملة واحدة. الأولى تسيطر على صعيد الدولة والسياسة والثانية على صعيد المجتمع والثقافة. وقد كنت قد تعرضت في مقالات عديدة سابقة لتحالف الطغيان السياسي والطغيان الديني في مجتمعاتنا. وليس هناك ما يبرر أن نفاضل بين الطغيانين، أو نفرق بينهما وهما مترابطين، أو نغطي على الطغيان السياسي الحديث، المرتبط باستبداد الدولة، بالطغيان الديني المؤسس لعلاقات التمييز والاضطهاد الفكري والجنسي والإتني والعقدي داخل المجتمع. فليس الطغيان الديني الذي نعرفه اليوم ويسيطر على عقل المجتمع وسلوكه إلا الوليد غير الشرعي للطغيان السياسي الحديث، ووسيلته لتبرير وجوده والمحافظة على ذاته. إنه صنيعته وشبهه ومثاله ومبرره في الوقت نفسه. ولا يعيش أحدهما بمعزل عن الآخر.

لكن المقصود هنا بالتأكيد تأويلات خاصة ربما كانت سائدة اليوم للدين، وليس الدين نفسه. فالإسلام ليس بطبيعته حاضنا للاستبداد. والتراث الديني جزء من التراث الثقافي الذي يعبّر عن حقبة كانت السلطة المطلقة فيها هي النموذج الوحيد للسلطة في العالم أجمع. وهو يحمل من هذا التاريخ قيما كثيرة تتعارض مع تفتح الفرد وتأسيس نظام الحرية السياسية. بيد أننا لا نتحدث هنا عن موضوع واحد وإنما عن موضوعين مختلفين، أعني دور الثقافة عموما ودور السياسة في تكوين الاستبداد أو إعادة إنتاجه.

فالحديث عن ثقافة التمييز وبالتالي الاضطهاد التي هي ثمرة تاريخ طويل، وعجز النخب الثقافية عن قيادة حركة الإصلاح والتجديد على جميع المستويات، لا ينبغي أن يكون ذريعة للتغطية على الاستبداد كنظام سياسي، ومسؤوليات القوى التي تقف وراءه وتدافع عنه، تماما كما لا ينبغي الخلط بين نقد الثقافة ونقد السلطة. فهما من طبيعتين مختلفتين. فالأول يختص بتجديد القيم والمفاهيم والمعرفة الاجتماعية، ووسيلته المناقشة والمجادلة الفكرية والقدوة الصالحة، ويرتبط بنمط تحولات المدى الزمني الطويل، أما الثاني، أعني نقد السلطة والنظم السياسية فهو يتعلق بتداول السلطة وتجديد النخبة وتغيير قواعد العمل السياسية والقانونية، ويدخل في باب نشاطات المدى القصير والمتوسط، ويتوقف على استخدام وسائل السياسة العملية من تنظيم للقوى وخوض للصراعات السياسية التي تهدف إلى انتزاع السلطة العمومية والعمل من خلالها على تغيير القوانين والتشريعات الاستبدادية.

الاستبداد السياسي مرض من أمراض الدولة أما التمييز الاجتماعي فهو مرض من أمراض الثقافة. ومن غير المفيد في نظري تذويب مصطلح الاستبداد وإطلاقه على ظواهر مختلفة الدلالة تتعلق بنظام الدولة والنظام السياسي من جهة، وتلك التي تنتمي إلى ميدان المجتمع المدني من جهة ثانية. فمما لا شك فيه أن الثقافة العربية التقليدية، مثلها مثل جميع ثقافات القرون الوسطى، كانت ثقافة تراتبية تكرس العلاقات اللامتكافئة بين الأفراد والجماعات، إما بسبب الموقع في السلطة، أو بسبب الدين أو الجنس أو المهنة. لكن ليس هذا هو معنى الاستبداد كما نستخدمه اليوم في مصطلحنا السياسي الحديث، ولا حتى في المصطلح السياسي القديم. فهو

لا يتطابق مع مفهوم التمييز بين البشر، ولا مع مفهوم السيطرة الذكورية، ولا مع مفهوم التعصب الديني أو عدم الاعتراف بحرية المعتقد. فعندما نتحدث عن استبداد اليوم نحن نقصد نظاما سياسيا يقوم على التفرد بالسلطة السياسية، في دولة حديثة وطنية تسيطر على جميع مناحي الحياة الاجتماعية، المادية والمعنوية، من قبل فرد أو عصبة تقرر لوحدها في شؤون البلاد والمجتمعات، حسب إرادتها الخاصة واعتقاداتها ومصالحها، بما في ذلك في ميادين الثقافة والعلاقات الاجتماعية.

ولا أعتقد أن من المفيد معرفيا أو سياسيا أو أخلاقيا خلط جميع المسائل الثقافية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية بعضها ببعض، أو دمجها معا، وإرجاعها لأصل أو سبب واحد هو «ثقافتنا» وتراثنا. بل أعتقد بالعكس أن من المفيد تفصيلها وتمييزها. ليس ذلك لأن القيم التي تشجع على الاستبداد ليست مرتبطة بثقافة قومية معينة أو بثقافة قديمة أو حديثة فحسب، ولكن لأن لكل من عالم القيم وعالم السياسة استقلاله النسبي. فمسألة التمييز بين الجنسين لغير صالح المرأة مثلا تشكل وجها من وجوه النظام المجتمعي التقليدي في كل المجتمعات، لكنها ليست مرتبطة بالاستبداد السياسي ارتباطا مباشرا. وكما هو واضح اليوم لم تلغِ الديمقراطية السياسية تلقائيا مسألة التمييز بين الجنسين. ولا تزال معركة تحرير المرأة التي شغلت القرن العشرين كله مستمرة في الدول الديمقراطية الأوروبية إلى اليوم. والسبب أنها ترتبط بمسألة تطور القيم العميقة الذي يخضع لزمانية مختلفة عن زمانية تطور القوانين أو النظم السياسية. وما يقال عن مسألة التمييز ضد المرأة يقال أيضا عن مسألة التمييز العنصري أو التمييز الاجتماعي. فالديمقراطية الأثينية لم تشعر بالحرج من تقنين العبودية. والنظم الغربية الديمقراطية لم تقض على النزعات العنصرية، ولا على كره الأجانب، أو احتقار الملونين، حتى بعد القضاء على النازية والفاشية، وإدانتهما إدانة عالمية.

إن تحولات المجتمع المدني مستقلة نسبيا عن تطور المجتمع السياسي، بمعنى أنه تتداخل فيها عوامل معقدة ومتعددة أكثر، وبالتالي فهي أبطأ. ونحن عادة ما نركز الجهد على العمل السياسي والارتقاء بالقوانين حتى نخلق شروط تطور المجتمع المدني، أي تغيير الذهنيات وأنماط السلوك

ونوعية العلاقات الاجتماعية. فمن الأسهل تشريع قانون ضد التمييز في مجلس نيابي منتخب، تسيطر عليه عناصر نخبة اجتماعية مدركة للمصالح الكبرى والبعيدة، من إزالة هذا التمييز عمليا في الواقع. وتدل التجربة التاريخية التي عشناها في العقود الماضية أن النظم الديمقراطية هي التي أتاحت وحدها تقدم حركة التحرر الإنساني، سواء أكان ذلك في ما يتعلق بتحرر المرأة أو بتحرر الفرد وتنامي وعيه ومقدرته على تجاوز الوصايات الدينية والطائفية والعشائرية أو في ما يتعلق بتطور ثقافته المدنية عموما.

يعبر النظر إلى الاستبداد من زاوية علاقته بالمجتمع المدني وحده، وبالثقافة التراثية أو الموروثة بشكل خاص، عن منهج تبسيطي جدا في تحليل الواقع القائم. ومخاطر هذا المنهج أنه يدفع إلى تمثل الاستبداد كما لو كان ماهية ثابتة مستمرة عبر الزمان والمكان تميز ثقافة معينة أو الثقافات عموما. والحال ليس الاستبداد جوهر أي ثقافة على الإطلاق. إنه ابن المجتمعات، وثمرة شروط وجودها المادية والجيوسياسية، بما في ذلك شروط وجودها الثقافية. ففي كل ثقافة حية، قديمة أو حديثة، قيم تشجع على الخضوع والطاعة والتسليم والاستبداد. لكن فيها أيضا قيم مقابلة تدفع نحو الحرية والعدالة والمساواة. والنتيجة النهائية تخضع للسياق التاريخي والجيوسياسي والظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وبالتالي لوعي النخب المجتمعية. فالثقافات كل مركب ومعقد لا عقيدة ثابتة. وهي حاملة لقيم ومعان وإمكانيات توجه واستعدادات متباينة ومتعددة معا، وخاضعة للتأويل والتحول والتبدل. وثقافة العرب قبل الإسلام مختلفة عن ثقافتهم الإسلامية، تماما كما أن ثقافت«نا» الإسلامية اليوم مختلفة عن كليهما. أما ثقافتنا العربية الراهنة فهي مختلفة كليا عن الثقافة العربية الكلاسيكية وعن الثقافة الإسلامية. إنها مزيج من القيم الحديثة التي نجمت عن التفاعل مع الثقافة الغربية ومن القيم التقليدية المعاد تأويلها وتوظيفها في سياقات مختلفة. وهذه الثقافة نفسها لا تفهم خارج سياق عملية التحديث التي عاشتها المجتمعات العربية والتحديات التي واجهتها والتناقضات التي أفرزتها والمطبات والمخانق التي قادت إليها هنا وهناك.

ولذلك فإن القيم والعناصر الفكرية التي كانت تدفع إلى الاستبداد السياسي وتبرره وتضفي عليه الشرعية، بل تؤسس له، في الثقافة الكلاسيكية

الدينية لم تعد قادرة اليوم على إنتاج الاستبداد الحديث. إن استبدادنا الراهن يؤسس نفسه علنا على قيم وأفكار حديثة، يعيد توظيفها في السياق الخاص بتحول المجتمعات العربية. ومن هذه القيم، التي لا يمكن أن تخفى على أحد في خطاب نظم الاستبداد، قيم التقدم والتحديث والعصرنة والمصالح القومية والأمنية، كما بينت ذلك في كتابي: المحنة العربية، الدولة ضد الأمة. ينطبق هذا على الاستبداد العربي وغير العربي على حد سواء. فجميع النظم الاستبدادية والشمولية التي عرفها القرن العشرين، ولا يزال بعضها مستمرا حتى اليوم، أقامت شرعية التفرد بالسلطة واحتكار القرار وحرمان الشعب من المشاركة السياسية باسم دفع عملية التقدم ومجاراة ركب الحضارة الحديثة وتحقيق الثورة الصناعية أو السياسية أو التقنية. وحتى النظم الاستبدادية المحافظة من ملكية وعشائرية، لا تجد اليوم ما تبرر به وجودها، وتشرع فيه استبدادها واحتكارها للسلطة وتغييب إرادة شعوبها، سوى تحديث البلاد، وضمان اتساق تطورها مع التطور العالمي، والتخويف من مخاطر سيطرة القوى المحافظة الدينية والظلامية على التقدم الاقتصادي والسياسي والاجتماعي الحاصل.

لا يعني هذا أن النظم التقليدية كانت نظما ديمقراطية على الإطلاق، فقد كانت استبدادية بالتأكيد، في بلادنا وفي كل بقاع العالم، تعبر عنها أسماء حكامها المتفردين من قياصرة وكسروات وشاهنشاهات وهيروتوات وأباطرة السماء وسلاطين وخلفاء وغيرهم. ولكنه يعني أن الاستبداد لا يرتبط بثقافة معينة أولا، وهو ليس نتاجا تلقائيا للقيم الاستبدادية التي تتضمنها هذه الثقافة أو تلك. إنه عملية مركبة تشارك فيها الثقافة كعامل من بين عوامل أخرى، وربما ليست العامل الحاسم فيها.

ومن هنا لا أرى أن من السليم أن نخلط دائما الحاضر بالماضي، والشعب بالتراث، والنخبة بالحداثة، ونفسر الاستبداد، كما يفعل البعض، على أنه التجسيد الراهن والحديث لماهية ثقافتنا العربية أو الإسلامية أو الدينية أو الشعبية. ليس ذلك لإنقاذ هذه الثقافة من النقد، وإنما لإنتاج نظرية تاريخية وعقلانية في الاستبداد، تختلف عن تلك السذاجات الشائعة في فكر العامة، والتي ترد كل ما يحصل إلى سبب وحيد واحد، هو العقل أو الثقافة، فتقول: نحن العرب كذا ونحن المسلمين كذا. بالنسبة لباحثين علميين

لا تعني كلمة العرب ولا المسلمين هنا شيئا على الإطلاق، فهم لا يوجدون خارج نظام مجتمعي، وفي تاريخ محدد، وضمن سياق جيوسياسي وحضاري معين. وإرجاع كل ما يحصل في المجتمعات، على المستويات الجيوسياسية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، إلى الثقافة لا يختزل جميع ما قدمته علوم الاجتماع والإنسان من أدوات ومناهج لفهم تحول المجتمعات فحسب، ولكنه يجعل من الثقافة إلها قائما بذاته مستقلا عن المجتمع والسياسة والاقتصاد، يحرك المجتمع من خارجه، من دون أن يخضع هو نفسه لتحولاته ومفاعيله، تماما كما يحرك الإله، في التصور الديني، العالم.

أنا بالتأكيد من الذين يرفضون مثل هذا المنهج، أعني الإرجاع إلى واحد، في تحليل صيرورة المجتمعات، وتحول نظمها الثقافية أو السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. بالعكس، أنا أعتقد أن أصالة التجارب والنماذج الاجتماعية نابعة من التقاء عوامل متعددة ليست مستمدة بعضها من بعض، ولا لجميعها أصل واحد وتاريخ واحد وبنية واحدة، ومن تفاعلها وتصادمها في الوقت نفسه. فمجتمعاتنا المعاصرة ليست استمرارا بأي حال، لا في نظمها المجتمعية العامة، ولا في نظمها السياسية ولا الاقتصادية ولا الاجتماعية ولا الثقافية، ولا حتى في أمور أبسط من ذلك تتعلق بالعمارة والفن والمأكل والملبس، للمجتمعات العربية والإسلامية الكلاسيكية، أو امتدادا لها. إنها بالعكس ثمرة تحللها وتفككها وتقويض نظمها القديمة جميعا، بما فيها الرمزية، أي الثقافية والدينية. وهي ثمرة التقاء وتفاعل وتصادم عناصر ثقافية وتقنية وسياسية واجتماعية واقتصادية وإستراتيجية متباينة، شرقية وغربية، قديمة وحديثة، تحررية ومعادية للتحرر، دينية ودنيوية، تجعلها تعيش في مخاض حقيقي، كما تجعل فهمها وضبط تحولها أمرا عسيرا ومعقدا في الوقت نفسه. صرف النظر عن كل هذا التاريخ، تاريخ التأويل والتحول والتبدل والاختلاف والانزياح بل والضياع، أو نزع المجتمعات العربية المعاصرة من هذا التاريخ الطويل الذي تجاوز القرنين، لربطها مباشرة بتاريخها القديم، أو النظر إليها كامتداد من خارج التاريخ لنماذج التفكير والثقافة الدينية أو الدنيوية التي سادت في القرون الوسطى، يعني السقوط في تبسيطية تقترب من الاستقالة العقلية.

لذلك إذا كان من الخطأ تصوير تراثنا على أنه مثال الديمقراطية

والقيم الأخلاقية والتنويرية، كما يفعل بعض المثقفين التراثيين أو السلفيين، فمن الخطأ أيضا تحميل التراث والثقافة القديمة، دينية كانت أم زمنية، مسؤولية الاستبداد الذي بنيناه نحن المحدثين بأيدينا، مثقفين ونخب سياسية واقتصادية وإدارية وجمهور، ولا نزال نساهم في ترسيخه بأفكارنا وأعمالنا. ثقافة الماضي وتراثه يتفقان ويتجاوبان مع استبداد الماضي ونماذج حكم الاستيلاء التي طبعت تاريخ الشعوب الإسلامية كما طبعت تاريخ الشعوب الأخرى في القرون الوسطى، ويؤسسان نظريا وأخلاقيا له، لكنهما لا يفسران استبداد العصر الحديث، لا عندنا ولا عند غيرنا. الاستبداد الحديث تفسره ممارساتنا نحن المحدثين، بالخيارات السياسية والاقتصادية والثقافية والإستراتيجية التي تبنيناها، ونماذج السلطة التي استلهمناها، وأشكال الإنتاج التي أحدثناها، والمعارك التي خسرناها أو ربحناها، والفنون والعلوم والمعارف والنظم المعيارية التي نشرناها وأثرت في سلوكنا الفردي والجماعي.

أخيرا، وهذا يتعلق بالرد على الجزء الثالث من السؤال، لا معنى إذن في نظري لوضع إرادة الديمقراطية في تناقض أو تباين مع رفض الاستبداد، اللهم إلا إذا كان المقصود بالاستبداد بالتحديد الدين، وكانت الديمقراطية مقصودة لتحسين شروط الصراع ضد الدين. في هذه الحالة لن يكون ما نريده ديمقراطية وإنما تكريس الاستبداد والطغيان باسم الحداثة والتحديث. وهذا مصدر التخبط الذي نعيشه في مسألة التحول الديمقراطي في مجتمعاتنا اليوم. فلا يريدها أحد لذاتها، وإنما يريدها بعضنا للتخلص من الحداثة وبعضنا الآخر للتخلص من الدين. إذن، الديمقراطية وذاتها ونقض الاستبداد واحد، لأنها لا يمكن أن تعني الحرية ما لم تكن نقيضا للاستبداد. فنحن نريدها لذاتها، لأنها مختلفة عن الاستبداد ونقيضا له. فهي تعنينا بقدر ما تشكل مدخلا نحو الحرية.



-7-

في ما وراء العلمانية والديمقراطية

ليس لي أن أدافع عن وجهة نظري أو أسهب في إيضاحها في سياق هذا الحوار، فموقعي يقتصر على كوني السائل والمستفسر، والمستفز أحيانا. لكن يمكنني توضيح نقطة، وهي أني أحاول من خلال الحوار معك ردم هوة بين طرحين كلاهما يناضلان لتغيير مجتمعاتنا إلى وضعية تسيطر فيها العدالة والمساواة بدلا من الاستبداد والظلم. ومن وجهة نظري أن أهم مسألة خلافية بين هذين الطرحين تتمحور حول إشكالية الأسبقية بين العلمانية والديمقراطية، أي أيهما يحتاجه التغيير المنشود أولا. وبالتالي فأنا أحاول من خلال الحوار معك الوصول إلى الجذر الأعمق لهذا الخلاف قدر الإمكان، من دون السعي لإيجاد صيغة وسطية أو تسووية لهذا الخلاف، بل توسيع دائرة البحث من خلال تناول بعض الجوانب التفصيلية.

من هنا يأتي اعتقادي بالحاجة لإيفاء موضوع النخبة والشعب حقه من البحث أكثر ما يمكن، من دون النية من قبلي بوضع الفئتين موضع المسائلة التاريخية أو الأخلاقية، وإنما محاولة وضع اليد على مكمن الكبح الذي يحول دون إمكانية خروج مجتمعاتنا من مأزقها التاريخي. هذا المأزق الذي ولّد عند شعوبنا اليأس من إمكانية تغيير واقعهم، ودفَعهم إلى حال الاستسلام إلى أنهم محكومين بقدر مظلم صارم.

من هذه الرؤية ورد كلامي عن دور الدين في إنتاج الثقافة الاستبدادية؛ فلست مهتما بالبحث في موضوع الدين بحد ذاته، ولا بموضوع الثقافة أو الثقافات العامة للمجتمع إن كانت تقليدية أم حديثة، أصيلة أم وافدة. إذن هي محاولة للإضاءة على المرجعيات أو الخلفيات الثقافية للاستبداد، وليس بقصد وضع تصنيفات للثقافة من ناحية مصادرها ولا بالنسبة

إلى قيمها المطلقة. فمثلا، لا يهتم هذا الحوار بتغلغل بعض الثقافات الاستهلاكية الغربية في مجتمعاتنا إلا بما تخدم الاستبداد، تكريسا أم تبريرا، أو تواجهه. ومن هذا الباب لا أقصر الثقافة الدينية على العامة لأخصص النخبة بثقافة علمية حداثية، بل إني لا أعتبر أن دين العامة ذو أهمية كبرى في دعم الاستبداد أو المساهمة في إنتاجه، حتى لو كان يولّد مشاعر الخضوع والخنوع للإمام، أو يعوّد المؤمنين الرضى بقسمة الله لهم في دنياهم في مقابل أملهم تعويضه الغبن عليهم في الآخرة. فالدين الذي أتحدث عنه هو الإسلام التاريخي، إسلام الخاصة، الإسلام السياسي. وهو الدين المتواجد في الحقل السياسي وليس في المجال الاعتقادي.

من الطبيعي إذن أن حديثنا لا يدور عن الدين بمعناه الإطلاقي أو الدين الفردي، أي دين العبادات والأخلاق وقيم التعامل بين الأفراد بما هم أفراد، بل الحديث يدور عن دين الجماعات، أي الإسلام الذي يريد أن ينظم المجتمع ابتغاء لتحقيق مشيئة الله وأوليائه على الأرض، في الاقتصاد والتعليم والتعامل مع الأقليات أو الجماعات، أو اختصار هوية الأفراد إلى هوية أحادية إسلامية، واختصار هوية الأمة إلى هوية دينية وليست مدنية.

إذن ليست «الأسس الثقافية التي تغذي الاستبداد وتضمن إعادة إنتاجه مستمدة بالضرورة من ثقافة التراث وقيمه، وبالتالي من ثقافة الشعب»، إنها ليست ثقافة التراث وقيمه بل الثقافة التراثية التي تتبناها جميع التيارات الإسلامية، بما فيها السلطوية والسياسية وغير السياسية.

ولذلك فأنا أختلف معك في تقديرك بأن «القيم والعناصر الفكرية التي كانت تدفع إلى الاستبداد السياسي وتبرره وتضفي عليه الشرعية بل تؤسس له في الثقافة الكلاسيكية الدينية لم تعد قادرة اليوم على إنتاج الاستبداد الحديث»، فلا أدري إن كان اليوم يمكن أن يمتد إلى زمن الخميني وزمن الطالبان، أو إن كان يمكن أن يرينا غد حماس وغزة. وأعتقد أن الثقافة الكلاسيكية الدينية إن لم تكن قادرة على إنتاج الاستبداد الحديث، فإنها ما زالت قادرة اليوم على إعادة إنتاج الاستبداد القائم، إن كان قديما أم حديثا؛ أقله قدرتها المتعاظمة على المساهمة بتعطيل مسار التطور الديمقراطي ومسار التقدم الاجتماعي. ولا يقلل من دورها هذا

إن كان «استبداد اليوم... يقوم على التفرد بالسلطة السياسية من قبل فرد أو عصبة تقرر لوحدها في شؤون البلاد والمجتمعات، حسب إرادتها الخاصة واعتقاداتها ومصالحها». فتعريفك، رغم صحته الجزئية، يبقينا أمام السؤال: كيف يمكن إنتاج مثل هذا النظام أو إعادة إنتاجه؟ هل يكفي توفر إرادة الاستبداد عند فرد أو عصبة في موقع القيادة حتى يتم إنتاج مثل هذا النظام؟ إن كان ذلك كافيا لكنا رأينا الأنظمة الديمقراطية المستقرة تتعرض بين الحين والآخر لانتكاسات وتعود إلى أشكال من الأنظمة الاستبدادية.

ويبقى بحثنا عن جواب لسؤال الاستبداد هو دوما برسم معرفة كيفية هدم الأنظمة الاستبدادية وإيجاد الشروط التي تحول دون العودة مرة ثانية عن الديمقراطية بعد تحققها.

أمر آخر جعلني أطيل معك بمسألتي الشعب والسلطة، هو تصوري أن هذا الموضوع شكل محورا رئيسيا في جميع كتاباتك. ومع ذلك بقي ملتبسا عندي وعند آخرين، ما دفعني لمحاولة تبديد هذا الالتباس (آمل أن نكون نجحنا في ذلك). فأنا، كما تعلم من خلال مقال كتبته في موقع الأوان، اعتبرت أنك تنظر إلى حركات الإسلام السياسي بطريقة تبريرية تقوم على اعتبارك لها بمثابة رد فعل من الشعب على الحيف الذي يتكبده من استبداد السلطات. وهذه السلطات التي تتناولها بشكل هجائي في أغلب الأحيان - وهي تستحق أكثر من الهجاء - تقدمها لنا على أنها هي هي في كل شيء وفي كل وقت، منذ قيامها بعيد الاستقلال إلى الآن، فلم يتغير على طبيعتها أي شيء ما عدا تقدم تقني في آليات سيطرتها وإحكام قبضتها على شعوبها ومواردها. وكأنك تفسر طبيعتها انطلاقا من الحال التي وصلت وأوصلتنا إليها: فطالما هي التي فازت في النهاية فهذا يعني أنها منذ البداية، وعن سابق تصميم، أرادت قهر الشعب وتحطيم المجتمع. فعدَمتَ عنها أية نية يمكن أن تكون حملتها في بداياتها لتحسين واقع مجتمعاتها؛ واستبعدت أن يكون ضعف بنيانها وبنيان مجتمعاتها - وعوامل عديدة أخرى - سببا رئيسيا في إخفاقها.

ومن هذا المنظار أراك تناولت مسألة الطائفية، التي كتبت عنها كثيرا، بل ربما كنت مِن أكثر مَن كتب عنها؛ وكان لك فضل في فتح الباب دوما على

هذه المسألة التي تشكل خطرا كامنا على العديد من مجتمعاتنا العربية، وخطرا صريحا يهدد بتدمير بعض هذه المجتمعات، كالعراق مثلا. وكان لك مؤخرا دراسة في مجلة الآداب بعنوان «نقد مفهوم الطائفية». تقول فيها في محاولة لتصويب خطأ الآخرين في فهم الطائفية أن «الطائفية لا علاقة لها بتعدد الطوائف والديانات». هذا الكلام نتفق عليه جميعنا، فلا تنشأ الطائفية بشكل تلقائي من مجرد وجود روابط طائفية ضمن الجماعات، لكنها بالمقابل لا تنشأ من دون وجود مثل هذه الجماعات. ونتفق أيضا على أن انتماء الأفراد إلى طوائف لا يعني أنهم طائفيون، أي لا يعني أن لديهم مشاريع سياسية تقوم على استغلال العصبية الطائفية. وبالتالي فإن أي حراك طائفي سياسي يقتضي توفر نخبة طائفية؛ وهذا لا يقتصر على الحراك الطائفي بل على أي حراك سياسي أو مجتمعي آخر بما في ذلك النزاعات الدينية التي تراها لا تتطلب، خلافا «للحرب الطائفية»، مثل تلك النخب. فالتاريخ، أيّا كان، شره وخيره، تصنعه النخب وليس العامة.

في مقالك هذا تحاول صناعة مفهوم للطائفية «بعكس ما شاع في النظرية الوطنية والقومية الشائعة». فترى أن «الطائفية لا تنطبق على استخدام الدين، بل على استخدام كل أشكال التضامنات الخاصة ما قبل السياسية الناجمة عن تعبئة العصبيات القائمة على القرابة المادية (كالعشيرة والعائلة والإثنية) أو المذهبية». لكن ألا تفترق الرابطة الطائفية-الدينية عن الرابطة القبلية والعشائرية من ناحية إمكانية الانفراط والزوال. فروابط الدم تبقى أسهل في التفكك من الرابطة الطائفية التي تعتمد الذاكرة الدينية والنص الديني الذي يبشر أفرادها بحظوتهم في الآخرة. وهذا هو ما يجعل منها راسخة عنيدة على التفكيك.

كما أنك في سياق صناعتك المفهوم تعتبر أن «تعزيز التكافل والتضامن داخل جماعات الانتماء للمذهب أو الدين أو العشيرة أو المؤسسة التجارية أو الاقتصادية، وإلى جميع هياكل ما نسميه «المجتمع المدني» بشكل عام، هو غاية هذه الجماعات وهدفها. إن الطائفية تنشأ عندما تنقل إحدى هذه الجماعات هذا التضامن والتكافل إلى مستوى الدولة». فهنا تعتبر

الجماعة هي صانعة الطائفية، خلافا لقولك السابق بأن صانعها نخبة اجتماعية معزولة.

ما دور الجماعة الطائفية في وجود الطائفية السياسية أي الطائفية في الدولة؟

وترى أن الطائفية لم تصبح «ظاهرة سلبية، إلا بعد نشوء الدولة الحديثة...»، لكن كيف تفسر الحروب الطائفية التي يحفل بها تاريخ الأديان، وتحديدا تاريخ الإسلام، الذي شهد العشرات ما لم تكن المئات من الحروب بين طوائفه، وبالأخص بين السنة والشيعة؛ وكيف تفسر موجات التشيع والتسنن التي جرت في تاريخ الإسلام استنادا إلى الميول الطائفية للخليفة أو الحاكم؟

وترى أيضا أن الطائفية تقوم بتدمير «قانون الدولة وتحويل أجهزتها إلى أدوات، وقواتها إلى ميلشيات موضوعة في خدمة الطائفة الحاكمة...»؛ فهل الطائفة هي التي تحكم وتقوم حسب قولك «بإخضاع الجماعات الأخرى وفك تنظيماتها الأهلية»؟ وماذا يحل بالتنظيم الأهلي للطائفة الحاكمة؟ أم أنها تستبدله بمؤسسات الدولة التي تتحول (دوما حسب قولك) «إلى أداة جبارة في يد العصبية الحاكمة لحل العصبيات الأخرى، واستتباع أفرادها بالقوة، وتسخيرهم لخدمة أهدافها الخاصة». وماذا يحل بالعصبية الحاكمة بعد أن تنجز مهمة حل العصبيات الأخرى وتستتبع أفرادها؟

أتفق معك في «أن الطائفية تنتمي إلى ميدان السياسة لا إلى مجال الدين والعقيدة»، وضمن هذا الميدان نبحث في أمرها. لكنك لم تميز بين النظام الطائفي والنظام الاستبدادي الذي يتوسل ما يتيسر له من بنى متخلفة وعلاقات بطريركية في مجتمعاتنا من عصبيات قبلية أو عشائرية أو طائفية لفرض سيطرته وتمكين استبداده. إذ اعتبرت أن النظام الاستبدادي الذي يستغل الروابط الطائفية كأداة من أدوات استبداده العديدة أنه النظام الطائفي؛ أو تسميه الدولة الطائفية أو الطائفة الحاكمة، لكن التمايز هنا ضعيف. لكني أعتقد أن الدولة الطائفية هي نفسها التي شاع اصطلاحها على أنها الدولة التي يتم تقاسم حصصها السلطوية وفق قوة الطوائف الموجودة. ومثالنا الدائم لمثل هذه الدولة

هو لبنان، ومثالنا المستجد هو العراق الآن. أي أنها الطائفية السياسية المكرسة بالدستور أو بالعرف العلني. أما الحالة التي تعرض لها على أنها الدولة الطائفية فهي ليست مكرسة لا بالدستور ولا بالعرف، لهذا فإنها تسعى للاستفادة من الموارد البشرية لأفراد من طائفتها بشكل استنسابي، ملتفة بذلك على القانون. وهي تقوم بذلك ليس خدمة لطائفتها أو تمكينا لعصبيتها أو تحقيقا لمشروع سياسي لطائفتها؛ وهذا ما يتيح لها دوما شراء ذمم نخب من الطوائف الأخرى يرضون أمام إغراء المكاسب أن تعتبرهم هذه السلطة ممثلين لطوائفهم.

ومثل هذه الدولة أو النظام يمكن أن يستغني عن أداته الطائفية (أو يخسرها) حين يكتسب شركاؤه من نخب الطوائف الأخرى بعض القوة والنفوذ في السلطة. لكن مثل هذا التحول لا ينهي خطر عودة الدولة الطائفية. وأنت ترى في نهاية مقالك أنه يتوجب «على النخبة الاجتماعية نفسها، الرسمية والأهلية» أن تستوضح الفارق بين «طائفية المجتمع وطائفية الدولة» «لاكتشاف خصوصية الطائفية السياسية والعمل على استئصالها داخل الدولة». أرجو منك أن توضح لي أكثر كيف يمكننا استئصال الطائفية السياسية بشكل نهائي، بشكل يحول دون اختراق آخر ولو بصيغ أو عصبيات طائفية أخرى.

ليس هدف الحوار بين أصحاب المواقف النظرية إقناع الطرف الآخر بصحة مواقفه بالضرورة. ونادرا ما يحصل مثل هذا الأمر، وليس هذا هدفي. ذلك أن مواقفنا، بعكس ما يبدو لنا ظاهريا، لا تنبع من تماسك الحجج العقلية التي تقوم عليها وإنما من اختيارات أخلاقية ومن مسبقات نظرية قد لا تكون واعية عندنا، أو قد نخطئ نحن أنفسنا في تقدير قوتها. وعندما نتحدث عن اختيارات أخلاقية ومسبقات نظرية فنحن نتحدث في الواقع عن عواطف وتطلعات ومشاعر مرتبطة بتجاربنا الشخصية.

فلا معنى للتأكيد على أهمية الحريات الفردية أو أولويتها بالنسبة لشخص لا يرى فيها سوى انتقاصا من الإيمان ورفض الاستسلام والتسليم للقدرة الإلهية. وبالمثل، لا معنى للتأكيد على أولوية الديمقراطية بالنسبة لمن يؤمن بصلاح التمييز بين عامة مطبوعة على الجهل وخاصة منذورة للعلم، بين ظلاميين مدانين بالعماء ومتنورين مصطفين بالوراثة، بين هالكين بالتعصب والتطرف وناجين بالتسامح والعقل. فالديمقراطية بما تعنيه من قيم المساواة، والحرية التي لا تنفصل عنها، لا تعني شيئا إذا لم توجد لدى الباحث أو المتكلم فيها عاطفة عميقة تجاه قيم العدالة الاجتماعية، ولم يشعر في وقت ما أن لهؤلاء، الذين ينظر إليهم عادة كأكثرية صامتة أو جاهلة أو أمية، الحق في أن يكونوا مواطنين فعليين، وأن بإمكانهم أن يتحولوا إلى مواطنين أحرار، وأن تحولهم هذا، مهما كانت صعوبته، هو ضرورة لبناء مجتمع على مستوى القيم التي يؤمن بها، وبالتالي فهو هدف سياسي ينبغي بذل الجهد لتحقيقه وأنه يستحق التضحية أيضا.

من هنا، أعتقد أن هدف الحوار الرئيسي هو المساهمة في بلورة المواقف المختلفة لدى المتحاورين، الذين هم عادة من أصحاب الاهتمام بالقضايا العامة، أي من يطلق عليهم اسم قادة الرأي، مثقفين كانوا أم سياسيين، من أجل تقديم مشاريع ورؤى واضحة ومنضجة تمكن الرأي العام من الاختيار عن دراية ووعي، وتسمح لكل فرد فيه، بحسب تجربته وعواطفه أيضا، أن يبلور أفكاره ويشارك في القرارات التي تمس الحياة الجمعية. فالاختيارات الأخلاقية والسياسية مستمدة من التجربة، وربما من التكوين العام للشخصية، لكن وسائل البرهنة عليها وتأكيدها هي وحدها التي تستند إلى حجج عقلية.

ومن الواضح أن علاقة العلمانية بالديمقراطية كانت المسألة الرئيسية في هذا الحوار الطويل. وبالارتباط بها برزت الحاجة إلى الحديث في النخبة والمجتمع، والدين والعقل، والتراث والحداثة، والطائفية والقبلية. وليس هناك بالنسبة لي أي مشكلة في أن يركز بعض الباحثين على العلمانية، ويعتبرونها قضيتهم الرئيسية، التي تسبق كل القضايا الأخرى، الديمقراطية والوطنية والاقتصادية والاجتماعية، والذي يشكل تحقيقها شرطا لجميع ما عداها، إذا كان هذا هو موقفهم ومركز اهتمامهم. بل إن من الضروري أن يكون لكل قضية مناضلين عنيدين يسعون لترجمتها إلى واقع. كما أن اختلاف الباحثين في تقديراتهم النظرية والسياسية، ليس من طبيعة الأشياء فحسب ولكنه أمر مطلوب لا يوجد من دونه تفكير ولا مناظره فكرية. بيد أن هذا الاعتراف بحق أصحاب الرأي في الاختلاف، وتشجيعهم عليه، كما نفعل نحن عادة مع المتعلمين، لا يعني القبول بنسبية مطلقة في المعرفة تحرم علينا انتقاد آرائنا المتبادلة، وإظهار ما يكمن فيها من عيوب نظرية أو ما ينجم عنها من عواقب سياسية. فتبيان ما ينجم عن مواقفنا واعتقاداتنا وطروحاتنا المتبادلة من نتائج عملية وما يعتورها من تناقضات محتملة تضعف تماسكها، هما في نظري جوهر أي حوار.

لكن المفيد في سؤالك الجديد الذي تطرح فيه المسألة من منطلق: لمن ينبغي أن تعطى الأسبقية، للديمقراطية أم للعلمانية، هو إبراز الخلفية الحقيقية لاختلاف المواقف والطروحات. وبالتالي إلقاء إضاءة على عموم المناقشة الجارية، بعد أن تبين الآن بشكل واضح ما بقي كامنا خلال المداولات السابقة جميعا، أعني الإشكالية التي تصدر عنها الأسئلة التي لا تكاد تنتهي حتى تبدأ من جديد من نقطه الصفر. وكان من المفيد ربما البدء مباشرة بطرح السؤال: لماذا العلمانية أولا، وما يعني تقديمها على الديمقراطية أو جعل تحقيقها مدخلا لهذه الأخيرة أو شرطا لها؟ لو حصل ذلك لكنا وفرنا على القارئ وعلى أنفسنا جهدا كبيرا، وحققنا تقدما سريعا في توضيح المواقف والمنطلقات والمسبقات والمخاوف والعواطف التي تحكم الموقف النظري المعقلن لكل منا.

وبداية أقول، في معرض الجواب على سؤال الأولويات والأسبقيات، أنني لم أعثر، بعد زوال النظم الشيوعية والفاشية، على مثل هذا الطرح

لمسألة العلمانية ولا لمسألة الديمقراطية في أي فضاء ثقافي أو سياسي، ولا في أي مجتمع من مجتمعات العالم العديدة. فمن المعروف أن العلمانية تعتبر بعدا من أبعاد الديمقراطية، يواكب تقدم الواحدة تقدم الأخرى، وليس لإحداهما أن تطلب الأسبقية، ولا أرى لهذه الأسبقية معنى. ولا أفهم كيف يمكن لمجتمع يرفض الديمقراطية ولا يتقبل فكرة التعددية السياسية نفسها أن يقبل التعددية الفكرية والاعتقادية. مما يعني أن العلمانية التي تتحدث عن أسبقيتها على الديمقراطية ستكون حتما علمانية مفروضة بالقوة من قبل فئة حاكمة أو من قبل السلطة، وهو ما ذكرني بالنظم الشيوعية والفاشية. فأن تسبق العلمانية الديمقراطية يعني أن تكون أحد منتجات حكم الديكتاتورية والسلطة المفروضة بالقوة. وهو ما يطرح أسئلة عديدة. إذ لماذا ستهتم هذه السلطة الاستبدادية بالعلمانية، إذا لم يكن للعلمانية فائدة عملية على صعيد إعادة إنتاج هذه السلطة؟ وما الذي سيمنعها من أن توظفها من أجل إضفاء الشرعية على إعادة إنتاجها كسلطة استبدادية، أو لتبرير قمع القوى المعارضة لها؟ في هذه الحالة سوف ترتبط العلمانية لا محالة، كفكرة وكممارسة، بالاستبداد وبالنخبة الفاسدة الحاملة له، وتفقد مضمونها ومعناها ومبرر وجودها. فمبرر العلمانية هو إضفاء المشروعية على التعددية الفكرية والعقائدية، وإضفاء سمة النسبية على المعرفة بحيث يمكن لأصحاب الآراء المتباينة أن يتعايشوا سياسيا حتى لو لم يتفقوا فكريا. ومن هذه الزاوية تكمل العلمانية الديمقراطية وتشكل جزءا لا يتجزأ منها، فهي التي تضفي الشرعية على التعددية السياسية التي تقوم الديمقراطية على كفالتها وتحقيقها في الممارسة العملية. وما الفائدة من العلمانية إذا تحولت إلى سلاح لتبرير الديكتاتورية وفرض الرأي الواحد وحرمان الأفراد من حرياتهم الفكرية كمقدمة ضرورية لتكريس حرمانهم من التعددية التي تشكل شرطا لممارسة حقوقهم السياسية؟

ليس هناك تفسير لمثل هذا الموقف إلا من منطلق فهم العلمانية كراية للتحالف ضد القوى الإسلامية لا كإطار لضمان الحريات العقدية وتشريع التعددية الفكرية. وفي هذه الحالة تختلط العلمانية بالضرورة بالعداء للدين وتصبح دينا بديلا، وتدخل في تناقض عميق مع جوهر فكرتها الأساسية القائمة على الارتفاع فوق الأديان والمذاهب لتأسيس رابطة سياسية تجمع بين

أصحاب الرأي والاعتقادات المختلفة والمتباينة، على أساس الخضوع للقانون الواحد، مهما كانت صور هذا الاختلاف الفكري وعمق هذا التباين.

هذا هو التفسير الوحيد لقبول فريق من العلمانيين وضع مصير العلمانية نفسها، بيد يدي سلطة استبدادية ترفض الانصياع لإرادة الشعب، وتسعى إلى إخفاء ديكتاتوريتها وراء قناع الدفاع عن العلمانية أو فكرة التعددية العقائدية، في الوقت الذي لا تقوم فيه، من حيث هي سلطه استبدادية، إلا بإلغاء حرية التعبير والاعتقاد، من ضمن إلغائها باقي الحريات السياسية. وفي الواقع كل ما نفعله هنا هو التضحية بالعلمانية وفكرتها الإنسانية العميقة على مذبح التحالف مع الديكتاتورية، في سبيل مواجهة القوى الدينية أو الحد من نفوذها.

ليس هناك ما يمنع أن نطرح للنقاش، من داخل مشروع الديمقراطية، ومن أجل ضمان تقدم مسيرته وانتصاره، صيغا مختلفة للعلمانية، وأن يظهر البعض تشددا لصالح العلمانية أو استعدادا للمواقف الوسط، على سبيل تحقيق أهداف سياسية عملية، مثل توسيع دائرة التحالف المعادي للديكتاتورية. وهذا من الأمور الطبيعية والمشروعة في كل مكان وزمان، طالما أن التحول نحو الديمقراطية مسألة عملية تفترض توافق القوى المجتمعية وتفاهمها، وتكوين أغلبية سياسية تتداول الحكم، ولا يمكن أن تتحقق بالإكراه. لكن أن تفصل العلمانية عن الديمقراطية وتطرح كبديل لها أو منافس لها، فهذا لم يحصل إلا عند هذا الفريق الذي تشير إليه بين المثقفين السوريين الذين يريدون بناء التاريخ السياسي والاجتماعي بأكمله على حسب أهوائهم وأمزجتهم ومخاوفهم وعصبياتهم وهواجسهم الشخصية والجمعية.

من هنا، بقدر ما تشكل الديمقراطية في نظري تأكيدا أو بالأحرى تحقيقا للعلمانية وتجاوزا لها من الناحية النظرية في الوقت ذاته، يشكل فصلها عن مشروع الديمقراطية وإبرازها كقضية خاصة قائمة بذاتها مستقلة عنها - فما بالك إذا صورت على أنها مناقضة لها ومتصادمة معها - دعما مباشرا لأصحاب السلطة القائمة الذين ليس لديهم اليوم حجة يتذرعون بها للحفاظ على النظم الاستبدادية سوى التخويف من سيطرة الأكثرية الاجتماعية المتدينة ومن الحركات والأحزاب الإسلاموية. والحال أن وجود هذا التدين وتلك الأحزاب المتطرفة ليس هو نفسه سوى ثمرة إغلاق آفاق

الحوار والنقاش الحر في المجتمعات، وحرمان الأفراد من ممارسة حقوقهم الطبيعية، وفي مقدمها المشاركة في الحياة السياسية والمساهمة في تقرير مصيرهم الجمعي، التي تمكنهم من إنضاج مواقف عقلانية والتصرف حسب معايير الحياة المدنية والسياسية.

لا يعني ذلك أن الدعوة الديمقراطية في بلادنا قد استوعبت بالفعل القيم العلمانية. فليس لدى أحد منا أي وهم حول مخاطر وجود الحركات الإسلاموية المتطرفة على مستقبل الديمقراطية، ولا حول مساهمتهم الكبيرة في إعاقة نشوء وعي ديمقراطي مدني متحرر من قيم التمييز المذهبي والديني والطائفي. لكن علينا أن ندرك في الوقت نفسه أن تحقيق الديمقراطية ليس مسألة فورية، ولا يرتبط بنشر خطابها أو الدعوة لها. إنه مسألة عملية يتخذ تحقيقها وقتا طويلا ويحتاج إلى تربية سياسية ونشوء قوى منظمة مؤمنة بقيمها ومستعدة للتضحية في سبيلها. ولا يتوفر أي شرط من هذه الشروط بعد. وحتى يمكن التقدم في الديمقراطية والعلمانية معا، لا بد من العمل على نشر ثقافة ديمقراطية تؤمن بالتعددية وتشدد على احترام الرأي الآخر، وترسخ فكرة المواطنية في مواجهة فكرة الولاءات الطبيعية، وتؤكد على أولوية قانون السياسية مقابل قانون العصبية. ولا تستطيع الفكرة العلمانية التي هي جزء منها فحسب أن تلخص عناصر هذه الثقافة السياسية الديمقراطية جميعا وتعمق جذورها في الأوساط النخبوية والشعبية. وربما عملت بالعكس، عند فصلها عن مسألة الديمقراطية، ومطابقتها مع النظم الاستبدادية، ومن باب أولى ظهورها كحليفة لها، على قطع الطريق على نمو أي فكرة ديمقراطية. كما أن إظهار العلمانية كبديل للدين أو خصم له، من قبل بعض الأوساط المتطرفة ربما في عقلانويتها، كرد فعل على ممارسات الحركات الدينية المتعصبة، يرسخ الانقسام داخل المجتمع على أساس العقيدة والهوية والانتماء، على حساب التقسيم السياسي الذي يعيد بناء القوى والتحالفات على أساس البرامج السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وبالعكس، بمقدار ما ننجح في نشر ثقافة ديمقراطية فعلية، نضيق نطاق عمل الثقافة التقليدية، والطائفية والقبلية، ونضمن بالتالي انتشار قيم العلمانية الصحيحة، كما نضمن بروز تكتلات وقوى اجتماعية وسياسية جديدة قادرة على تغيير الوقائع نفسها في المستقبل، وليس الاكتفاء بترديد

الأفكار والشعارات، أو تحويل العلمانية والديمقراطية إلى ثقافة غيتوية معزولة في محيط من العداء والاستعداء. لا يعني هذا رفض حق فريق من المثقفين في الدفاع عن طروحات مناهضة للفكر الديني بالمطلق، ومكافحة من أجل تسويد الفكر العقلاني، كما تتصوره، نقيضا للفكر الديني. إنما لا أعتقد أن مثل هذه المصادرة التاريخية للفكرة العلمانية سوف يساعد كثيرا أصحاب الطروحات التنويروية على تحقيق مكاسب أكبر، في الوقت الذي من المؤكد فيه أن ذلك سوف يضيق من فرص تفهم العلمانية واستيعابها من قبل أغلبية الرأي العام بوصفها إطارا لتعايش الأفكار والآراء والمذاهب المختلفة والمتنازعة.

وبالمقابل لا يمكن لفصل العلمانية عن الديمقراطية إلا أن يزيد التشكيك في هدف أصحابها، ويضعف صدقيتها ويضرب مشروعيتها. ولا يمكن لهذا الفصل ألا يذكر بما حصل في إطار النظم الشيوعية والقومية التي أخفت وراء شعار الدفاع عن حرية الاعتقاد وتقديم القيم المدنية على القيم الدينية، سياسات شمولية قامت على تأكيد مبدأ الحزب الواحد والرأي الواحد، واعتمدت للحفاظ على بقائها على تجريد الأفراد عمليا من جميع حقوقهم الفردية والجمعية، المدنية والسياسية.

باختصار، لا تشكل العلمانية من دون الديمقراطية ضمانا للحريات وإنما قد تشجع بالعكس، باسم محاربة الجهل والتعصب والتدين، على قبول مبدأ الإكراه في الرأي والعقيدة والسياسة. وهو ما دلت عليه التجربة التاريخية القريبة في أكثر من مكان ومنها بلداننا بالذات.

من هنا، إذا كان تبني شعار أسبقية العلمانية على الديمقراطية نابع من رؤية إستراتيجية تتوخى السبيل الأفضل لتحقيق الديمقراطية فهي رؤية خرقاء، لأنها تقود إلى عكس ما تنشده تماما. إما إذا كان نتيجة الاعتقاد بأن من غير الممكن ضمان تقدم مسار الحداثة، في مجتمع جاهل ومتخلف تحكمه العقائد والعواطف الدينية أكثر من أي شيء آخر، من دون الإكراه وفرض القيم الحديثة، ومنها العلمانية، بالقوة، فهو الطريق الأمثل لتجريد العلمانية من أي قيمة وتحويلها إلى خطاب للقهر والقمع والاستبداد، وبالتالي تقويض أركان الخيار الديمقراطي نفسه من الأساس لصالح توسيع دائرة انتشار الفكرة الدينية واستبدادها بالعواطف والعقول بوصفها تعبيرا عن

الهوية والذاتية والخيار الحر للأفراد في مواجهة السلطة العاتية وخطاباتها «الأجنبية» المعادية والعدوانية معا.

قد يبدو هذا صعب الفهم من قبل جيل جديد من الشبان اكتشف للتو أدبيات الأنوار الأوروبية ونقدها الشديد للدين، فأصبح يعتقد أن من دون هذا النقد ما كان لأوروبة أن تتحرر من السلطة المطلقة والاستبداد. كان هذا صحيحا في القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر بل والتاسع عشر، عندما كان الدين يسيطر بقوة على حياة المجتمعات ويشكل وعيها ويلعب بمشاعرها، وكانت الكنيسة المنافس الحقيقي والقوي للدولة الناشئة على هامش صعود البرجوازية كشرط إنتاج وطبقة وثقافة أيضا. بيد أن الوضع اختلف تماما اليوم، وأصبحت التنويرية في نظري كمن يعيد اختراع البارود، بعد أن تحولت الحداثة، نظاما إنتاجيا وتكوينا طبقيا وثقافة حية، إلى حقيقة مسيطرة، وأجبرت الفكر الديني في كل مكان، بما في ذلك في بلادنا الإسلامية، إلى التمسح بقيمها توسلا للحفاظ على البقاء. فهو لم يكن ضعيفا هشا مفتقرا للصدقية والمكانة والسطوة كما هو الآن، لدرجة أصبح المسلمون المتهمون بالتعصب والجمود يفتشون في النصوص المقدسة عما يشبه النظريات العلمية لإثبات موافقة الفكرة الدينية للعقل وبالتالي لتأكيد صدقيتها وصلاحها.

هكذا أصبحت فكرة التنوير في نظري خدعة أكثر مما هي حقيقة. فوحدهم العائشون خارج العالم، في منعزلاتهم الفكرية، يعتقدون أن تمسك النخب أو بعضها بالعقائديات الدينية، أو إنفاق ملايين الدولارات على القنوات الفضائية الرسالية، أو تشكيل الميليشيات الطائفية، هو ثمرة إيمان ديني، أو إخلاص لرسالة وتمسك بشرع. ففي جميع هذه الظواهر ليس الدين إلا قناعا يخفي تحته المصالح المادية والدنيوية المبنية على حسابات عقلية، منفعية، وأحيانا ميكيافيلية بالمعنى العام الشائع، أي السوقي، للكلمة: الغاية تبرر الوسيلة. وكما لم يعد بإمكان الفكر الديني التقليدي السائد، بما في ذلك فكر الإسلامويين المحدثين، أن يلهم حرية أو مساواة أو إبداعا، بعد ظهور فكر الحرية والمساواة والتجديد، لم يعد بإمكانه أيضا بناء أي سلطة عمومية، منظمة، ثابتة، ومستقرة، أي دولة، سواء أكانت ديمقراطية أو استبدادية. لقد فقد هذا الفكر أي صلة بالواقع الحي وأي مقدرة على

النفاذ إليه والتعامل معه. ولهذا كانت نتيجة سيطرة الأحزاب التي استلهمت الفكر الديني السائد، وسعت إلى تطبيقه في عصرنا هذا، تفكيك الدول وتدمير السلطة العمومية المركزية لصالح سلطات شبه إقطاعية يتحكم بها أمراء الحرب وميليشياتها، وتقود لا محالة إلى فوضى عامة في جميع البلاد التي خضعت لها. وأفضل مثال على ذلك الصومال وأفغانستان والسودان الذي كاد أن يتفكك، ولا يزال ضحية الحروب الأهلية والقوى الانفصالية. أما البلد الوحيد الذي نجحت فيه سلطة تقوم على الفكر الديني بالبقاء والاستمرار، فهي إيران، التي حافظت فيه السلطة الدينية على المؤسسات الحديثة وركبت عليها، أي بقدر ما فعلت ذلك، محدثة ما يشبه ازدواجية السلطة المتقاسمة بين البرلمان المنتخب وولاية الفقيه. لكن حتى هنا ليس هناك ما يمكن أن يستحق المدح. فقد هبط الناتج القومي الإيراني منذ قيام الجمهورية الإسلامية بأكثر من ٣٠ بالمئة، بينما يعيش أكثر من ٣٠ بالمئة من السكان، وبعض المحللين يرفع الرقم إلى ٥٠ بالمئة، تحت خط الفقر، في الوقت الذي يعيث فيه أنصار النظام، من حرس الثورة وميليشياتها وشبكات المصالح المرتبطة بالهيئات الدينية الراعية للنظام، فسادا يتجاوز ما عرفته في وقتها النظم الشيوعية.

هذا ما يجعلني أعتقد أن الحل التيوقراطي، أي المرتبط بسلطة رجال الدين، أو من يتشبه بهم ويحل محلهم، من أمراء الجماعات والفرق وخلفائها، مهرب يلجأ إليه الناس عند غياب الحلول الأخرى أو انعدامها، وليس خيارا قائما على أسس عقلية أو حتى عاطفية. مما يعني أن الطريق الوحيدة الصالحة لمواجهة خيار الفوضى هذا هو بناء البدائل السياسية القادرة على تجميع البشر وتوحيد مرجعياتهم السياسية أو قيمهم المرجعية، ومن ضمنها العلمانية. فبهذا وحده يمكن بناء قطب ديمقراطي سياسي قادر بالفعل على بلورة مشروع مجتمعي قابل للتحقق والحياة بمقدار ما هو صالح لاستقطاب قطاعات الرأي العام الواسعة والاستجابة لمطالب القوى الحية فيها. ولا يمكن أن يتحقق ذلك إذا فهمت العلمانية كفكرة معادية للدين. وبسبب إخفاقنا في بناء هذا البديل السياسي الديمقراطي نجد أنفسنا، كما هو حالنا منذ عقود، أمام الخيار الذي يعدنا به أصحاب الأسبقية العلمانية، أعني بين سلطة الاستبداد الدائم أو فوضى الميليشيات الإسلاموية الزاحفة،

وهما يتعايشان في الواقع الحاضر، ويكمل واحدهما الآخر، حتى في نزاعهما المستمر من أجل السلطة. فبالتطرف الإسلاموي ونفيه الرأي الآخر، ينتعش الاستبداد ويبرر نفسه بوصفه رأيا آخر مواجها وواحديا أيضا، ويجمع من حوله قطاعات الرأي الخائفة من المشاريع الإسلاموية. ومن هنا تلويحه بالعلمانية من دون التصريح فيها. وبالاستبداد والعنف المرتبط به يتحول التمرد الإسلاموي إلى مرجع للحرية والهوية والاستقلال عند قطاعات الرأي الأخرى التي لم تبق لها النخب المفترسة، على مستوى الحياة اليومية والوجود الحاضر، ما يربطها بعالم الحداثة وقيمها الحقيقية. لا يخفف هذا من الحكم السلبي على الفكرة الإسلاموية ونظرياتها السياسية والجهادية ولكنه ضروري لتفسير ما نشهده اليوم من مفارقات ومن تحولات لا عقلانية.

تسأل، على لسان هؤلاء: إذا لم يكن الدين هو سبب الاستبداد، فما هو السبب؟ هنا أيضا أجد أن هناك تثبتا غريبا على مواقف عصر الأنوار ومسبقاته. فمسألة الاستبداد والديمقراطية تبدو هنا وكأنها مسألة مرتبطة بالعقل وما يفيض به من أنوار على البشر، فيصلح حكامهم ويحسن أحوالهم. بيد أن هذا الموقف يقوم على التضحية بقرنين كاملين من البحوث في العلوم الاجتماعية التي راكمت، بالرغم من أنها لا تزال بعيدة عن أن تسبر أعماق المجتمعات البشرية وتبني قواعد تغيرها وتحولاتها، كما من المعارف في هذا الخصوص لا يمكن المرور عليه مرور الكرام، أو التقليل من قيمته في فهم عمليات التغيير، وفي مقدمها التغيير السياسي.

إن الاستبداد السياسي الذي يقهر المجتمعات العربية اليوم لا يستمد شيئا تقريبا من الدين، لا في نظام شرعنته، ولا في وسائل قمعه، ولا في تنظيم مؤسساته، ولا في تصميم مفهومه. إنه نظام قائم على بث الرعب والخوف عند السكان، انطلاقا من مبادئ وقواعد عمل، واستنادا إلى مؤسسات ولدت وترعرعت في التجربة السياسية الحديثة، الفاشية والشيوعية والقومية معا، من ديكتاتورية عسكرية وأحزاب واحدية أو شبه واحدية، وأجهزة أمنية، وإجراءات قانونية، ووسائل تكنولوجية، وقواعد اجتماعية زبائنية، وشرعنات علمانية أو شبه علمانية، جميعها حداثوية الطابع والخطاب.

لا يمنع هذا بالتأكيد النظم الاستبدادية أو بعضها من استخدام الدين كوسيلة إضافية، وفي الواقع ثانوية، من وسائل القمع، سواء أكان ذلك على

صعيد الخطاب، أو على صعيد استعمال حركات ومنظمات دينية قائمة، أو التلاعب بعواطف الجماعات الدينية، لتحقيق أهداف سياسية مباشرة. وقد تتحول التعبئة الطائفية إلى وسيلة رئيسية في ضمان بقاء النظام في حالات الأزمات القصوى. فليس لدى النظم الاستبدادية حصانة تمنعها من أن تستخدم تكتيك الحرب الأهلية، المعلنة أو الكامنة، والحرب الطائفية أحد أشكالها، من أجل حرمان المجتمع من إمكانية بناء قوة ذاتية وبلورة إرادة استقلالية وواحدة تقف في مواجهتها. وهذا ما شهدناه في العديد من الدول الأفريقية التي عاشت حروب التطهير العرقي، وخاضتها لصالح السلطات الغاشمة.

وفي جميع الحالات، وبالرغم من أن أعدادا كبيرة من أعضاء الطوائف شاركت في حروب التطهير هذه، لا تبرز الطائفية إلا بالارتباط بنخب سياسية لديها مشروعها الخاص للسلطة، وتعرف كيف توظف التعبئة الطائفية في هذا المشروع. فمن دونه لا تستطيع الطائفية أن تبني أي مشروع سياسي خاص، أعني لا حزبا ولا حتى ميليشيا فاعلة. لا تلغي مسؤولية النخب، التي هي بالتأكيد رئيسية وحاسمة، احتمال اشتراك أعضاء من الطائفة، إلى هذا الحد أو ذاك، في مشاريع الحفاظ على السلطة أو القتال دفاعا عنها. وإلا لم يعد للتعبئة الطائفية معنى، ولا تعود هناك قيمة لمفهوم الطائفية نفسه كأداة في التحليل السياسي. لكن لا يخرج هذا الولاء الطائفي الجزئي أو الكلي لزعامة سياسية عن مفهوم الاستخدام السياسي للدين، ولا يجعل من الطائفة، بوصفها تجمعا دينيا أو قبليا، مصدرا طبيعيا للنزاع أو للاستبداد. فما لم توظف علاقة الألفة الدينية أو القرابية، التي تؤسس للجماعات الدينية والأقوامية المتميزة، في مشروع سياسي، وتدخل عنصرا في إستراتيجية الصراع على السلطة التي تسعى من أجلها نخبة سياسية «علمانية»، تظل هذه العلاقة علاقة مدنية، تعنى بتحقيق أهداف مشتركة وخاصة بالطائفة، ولا تتخذ أي قيمة سياسية. مما يعني أنه لا دور للجماعة الدينية بوصفها كذلك في تكوين الطائفية السياسية. ولا تمارس هذه الجماعة أي دور وليس لديها مسؤولية من حيث هي جماعة دينية، أي في حدود ممارستها الدينية، وتضامن أفرادها، في المشروع السياسي الذي يستخدم الطائفية. وعندما تدخل في الطائفية، جزئيا أو كليا، وهذا مستحيل، لا تعود الجماعة الدينية

جماعة دينية، وإنما تتحول إلى حزب سياسي مقنع بالدين أو المذهب. ولذلك تنقسم بالضرورة وتصبح الفئات الملتحقة بالنخبة السياسية منها، جماعة أخرى، أي جماعة سلطة، أو طالبة سلطة ومصالح دنيوية.

من هنا كنت أرفض دائما أن يستخدم وجود التعدد الديني والمذهبي داخل أي مجتمع كمحور لتفسير الصراع السياسي الطائفي. أما القول إن هذه التعددية لو لم توجد لما كانت هناك إمكانية لنشوء النعرة الطائفية فهو غير صحيح أيضا، لأن الأصل في الانقسام المذهبي في الأساس، كما يبين لنا التاريخ ذلك، هو النزاعات السياسية. هذا ما حصل فعلا في التاريخ الإسلامي ولاحظه بشكل واضح صاحب كتاب الملل والنحل. فتكوين الفرق أو الجماعات الإسلامية الثلاث، السنة والشيعة والخوارج، ولد في حضن السياسة والصراعات على السلطة واستمر يغذيهما ولا يزال يعيش ويتعيش منهما. والنزاع على الموارد والمواقع والأدوار هو الذي يخلق التعددية المذهبية داخل الدين الواحد، وهو الذي يحول الجماعة المذهبية، أو يعيد فرزها، ومن ثم تكوينها، على شكل حزب سياسي.

وهذا ما يدفعني أيضا إلى عدم المطابقة بين الطائفية التي تعرفها سياستنا العامة اليوم والنزاع بين التيارات الفكرية والدينية المختلفة التي شهدها التاريخ الإسلامي، ورفض النظر إلى هذه الأخيرة كنزاعات طائفية بالمعنى ذاته الذي نستخدمه اليوم. فلم يكن نصاب السياسة قد انفصل في ذلك العصر عن نصاب الدين. وكان الصراع السياسي يأخذ بصورة شرعية صورة الصراع الديني، بل ما كان من الممكن أن يأخذ صورة أخرى. وكان حسم الصراع، أي بناء السلطة والسيطرة السياسية، ومن وراء ذلك بناء الدولة الإمبراطورية ذاتها، لا يتحققان من دون تكريس عقيدة العصبية المنتصرة وشعاراتها. فهذه هي علامة الانتصار ومكافأة المنتصر معا. وهذا هو الوجه الآخر لقانون الفتح الذي حكم تكوين الدول والسلطنات الماضية، كما تجسده أفضل تجسيد الفتوح الإسلامية والمسيحية التي جرت تحت رداء الدين، وكانت في أصل قيام الإمبراطوريات الكبرى والسلطنات. وإذا كانت العصبية الغالبة هي مصدر القوة والسلطنة، فإن ملك العرب لا يستقيم، كما ذكر ابن خلدون، من دون ربط العصبية بالدين.

ولأن سيطرة المذهب أو الدين كانت هي قانون بناء الدولة السلطنة،

فقد كانت الحروب الدينية حروبا سياسية، لا تحديا للسياسة ولا اختراقا لمبدئها ومفهومها. وكان الغالب بين العصبيات الدينية أو القبلية هو الذي يشكل السلطة ويخضع العصبيات الأخرى، ومن دون سيطرته لا تكون دولة ولا سلطة مركزية.

لكن الأمر مختلف مع الجمهورية والدولة الوطنية التي قامت على أساس تمييز نصاب السياسة عن نصاب الدين وفتح فضاء خاص ومستقل للصراع على السلطة خارج حيز الدين ونطاقه. وهذا الفضاء الجديد الذي يسمح لجميع أبناء المذاهب المختلفة من اللقاء فيما بينهم على أرضية واحدة، هي قيم السياسة وقوانينها الموحدة، مقابل قيم الدين وشرائعه المفرقة، هو جوهر الكسب الحضاري. ولهذا فإن السياسة لا تتحقق هنا ولا تنجح الدولة في التكون والاستقرار، من حيث هي دولة سياسية، أي دولة مواطنين، إلا بعكس ما كان يحصل في الدولة السلطانية، أعني في بناء الأفراد كمواطنين متساوين، لا كأخوة في العشيرة أو الدين. وأي اختراقات من قبل العصبيات الدينية أو القبلية للدولة والسياسة تلغي المساواة وتقضي على منطق اشتغال السياسة كبرنامج دولة المواطنية وطريقها للتحقق وكسب الشرعية. فلا يمكن ضمان المساواة بين الأفراد. والحفاظ على حرياتهم الشخصية، المدنية والسياسية، من دون تحييد العصبيات التقليدية أو اللاسياسية أو منعها من التأثير. فسيطرتها على الفضاء السياسي الحديث يحول الدولة إلى دولة سلطانية جديدة، بقدر ما يحيد السياسة بوصفها حاصل مشاركة الأفراد كأفراد، أحرار ومتساوين، في تقرير الشؤون الجماعية، ويضع الدولة وسلطتها العمومية رهين إرادة التكتل العصبوي الذي يسيطر عليها. الطائفية هنا تصادر السياسة وتخرب منطقها العميق، ولا يمكن أن تتعايش معها.

هكذا ما كان يشكل أساس بناء الدولة والسلطة الإمبراطورية التقليدية، أي قوة العصبية الدينية والقبلية، أصبح عاملا في تقويض الدولة الوطنية والمواطنية وتخريب قيمها ومقومات وجودها بوصفها دولة المواطنين والأفراد المستقلين، وذلك بمقدار ما يشكل إجهاضا للسياسة ومفهومها.

أما عن المقارنة بين الطائفية والعصبية القبلية، فربما كان العكس هو الصحيح. وتاريخ العرب أكبر دليل على تفوق العصبية القبلية والعشائرية على مشاعر الولاء للجماعة الدينية. فلم يمنع الحماس الديني في عهد

الدعوة نفسها من بروز النعرة القبلية وتقدمها على الرابطة الدينية. وقد فسر العديد من الباحثين والمؤرخين، في مقدمهم ابن خلدون، نجاح الأمويين على الهاشميين بقوة العصبية الأموية على العصبية الهاشمية. وكان خالد بن الوليد يوزع قواته في معارك الفتح الإسلامي، وكانت هذه إحدى تكتيكاته العسكرية الناجحة، حسب انتماءاتهم القبلية حتى يضمن أشد درجات التضامن بين المقاتلين. وقد نجحت العصبيات القبلية في الحفاظ على نفسها وسيطرت على قسم كبير من الجزيرة العربية وبلاد الشام والمغرب إلى وقت قريب، بالرغم من مرور قرون طويلة على المدنية الإسلامية التي كانت بالأساس مدنية مدينية تجارية وعسكرية. ولا تزال حاكمة إلى حد بعيد، من وراء مظاهر الدين الشكلية، في دول شبه الجزيرة العربية كافة.

أما في ما يتعلق باستئصال الطائفية فليس هناك حل آخر سوى إعادة بناء وعي الأفراد وإدماجهم في منطق الحياة السياسية الحديثة المرتبط بالدولة. وشرط ذلك بناء الإطار الذي يسمح بنمو الفردية المسؤولة وتطور معنى المواطنية، أي تحويل الدولة القائمة بالفعل إلى دولة مواطنيها، بدل أن تكون قوة مفصولة عنهم ومفروضة عليهم تهدف إلى خدمة القائمين عليها، وتحقيق تفوقهم المادي والمعنوي، أي تعيد توزيع الناس وتقسيمهم بين سادة حاكمين ومسيطرين وعبيد خاضعين ومقهورين. فبمقدار بناء العلاقة داخل الدولة كعلاقة مواطنية يتراجع النزوع لإعادة إحياء العلاقات بين الأفراد كولاءات وانتماءات دينية. وما لم تنشأ المواطنية كوضعية قانونية وسياسية واضحة وملموسة داخل الدولة، وما لم تشجع بنى الدولة والسلطة، والفكر السائد، على بناء مفهومها وتجسيده في الواقع، لن يكون من الممكن التغلب على نزوع الأفراد إلى إحياء الروابط ما قبل الوطنية، الدينية والمذهبية والقبلية، والرهان عليها لضمان حد أدنى من التضامن والتواصل والتكافل. فلا تستطيع المجتمعات أن تعيش في الفراغ مفتقرة لأي مبدأ ناظم أو منظومة قيم أو قواعد وأصول مرعية تجمع بين الأفراد وتقربهم بعضهم من بعض. ولا يعني الفراغ شيئا آخر سوى الحياة في الفوضى والاقتتال والعدوان الشامل. إن اللجوء إلى المرجعية الدينية لتأسيس العلاقات الاجتماعية يتزايد طردا مع تراجع المواطنية كممارسة حقيقية، ومع افتقاد مرجعيتها السياسية الحديثة صدقيتها ورصيدها.

والقصد أنه لا توجد أي ضمانات نهائية كي لا تحصل في أي نظم، بما في ذلك الديمقراطية منها، اختراقات طائفية، لكن هذه الاختراقات ليست حتمية. ولو حدثت، لن تكون بالضرورة على قدر من القوة يسمح لها بتخريب منظومة السياسة المواطنية إذا قامت فعلا. يتوقف الأمر على تطور ممارسة النخب الاجتماعية وقبول أكثرها العمل ضمن قوانين السياسة ومنطقها، والتسليم بقاعدة سلمية وقانونية للتداول على السلطة. وقبل ذلك قبول النخب الخضوع في سلوكها العمومي لقواعد قانونية، أي تخليها عن منطق السلطة/الغلبة، وبالتالي الغنيمة وتمثلها لمفهوم السلطة/العقد أو السلطة/المسؤولية، ومن ثم الوظيفة الاجتماعية، التي تختلف كليا عن السلطة التي تستخدم وسيلة للكسب ومراكمة الثروة والجاه والنفوذ. فالأمر يرتبط إذن بنضوج النخبة وتحولها بالفعل إلى نخبة سياسية وقيادة اجتماعية. وهذه معركتنا الرئيسية في طريق بناء النظم الديمقراطية، أي النظم القائمة على قيم الحرية والعدالة ومبادئ حقوق المواطن والإنسان. وعكسها النظم الاستبدادية التي تخضع لمنطق القوة الغاشمة، ويحكم فيها من يظهر مقدرة أكبر على مراكمة العنف واستخدامه.

من هنا تنبع الحاجة إلى الديمقراطية ليس بوصفها نظاما جاهزا ومتكاملا وإنما منهجا في التعامل داخل مجتمعات تعددية، وطريقة في التوصل إلى إجماعات تفضي إلى إنضاج وعي مشترك، وإلى بناء ثقافة حقوقية وقانونية وسياسية تقطع مع ثقافة القهر والإخضاع والإكراه. ولا يمكن التغلب على احتمالات الاختراقات الطائفية، القبلية أو المذهبية، إلا بقدر ما يهجر أعضاء النخبة الاجتماعية استقالتهم الأدبية، ويقبلون الانخراط في الكفاح من أجل عملية التحويل الديمقراطي لمجتمعاتهم، ويعترفون في الوقت نفسه بأسبقية السياسة والاحتكام لقانونها ومنطقها في الشؤون العامة على التبشير الفكري والعقيدي، سواء أكان موضوع التبشير العلمانية أو المذاهب الدينية. وأسبقية السياسة تعني أسبقية الممارسة على النظر وإثبات المثل على نشر الحقائق والاعتقادات. ولا يمكن للسياسة أن تكون مرجعا مشتركا للنخبة الاجتماعية ما لم يصبح تحرير الإنسان غاية العمل العمومي بدل قهره وإخضاعه وضمان السيطرة عليه والركب عليه لتحقيق مآرب خصوصية، دنيوية أو دينية، أي ما لم تصبح قيم الحرية والمساواة المرتبطة بها ذات أسبقية في منظومة قيم النخب الاجتماعية على كل ما عداها.

-8-

علمنة العلمانية

لست أنا من يطرح مسألة الأولوية بين الديمقراطية والعلمانية، فأنت تعرف أنها مسألة مطروحة بقوة في الجدال العربي، أو أقله السوري؛ وأنت أحد أطراف هذا الجدال والسجال القائم بين الطرفين.

وجميعنا يعرف أن هذه المسألة ليست مطروحة بهذا الشكل في أي فضاء ثقافي أو سياسي آخر؛ لكن هذا لا يحرمها شرعية الوجود، خاصة وأنها موجودة وليس الأمر دعوة لإيجادها.

والطريف في هذه المسألة أنها استحالت إشكالية من ناحية أن كل فريق يعتبر أن المقولة الثانية متضمنة في مقولته.

لنعود إلى متن جوابك السابق. أنت تقول «أن العلمانية التي تتحدث عن أسبقيتها على الديمقراطية ستكون حتما علمانية مفروضة بالقوة من قبل فئة حاكمة أو من قبل السلطة...» (إلى آخر الفقرة)، ألا ينطبق هذا أيضا على الديمقراطية؟ كيف يمكنك تصور قيام نظام ديمقراطي في مجتمعاتنا - في وقتنا الراهن - لا يكون مفروضا من السلطة، أو بالحد الأدنى برعاية وقيادة السلطة، وأن تكون لها المصلحة الكافية لمباشرته؛ اللهم إلا إن كانت هذه الديمقراطية هي فقط عبارة عن انهيار السلطات المستبدة واللجوء إلى انتخابات حرة؟ مع اعتقادي أن هذه النقطة التي تتعلق بآليات وسياقات تحقيق الديمقراطية هي التي ولّدت مشكلة الأسبقية، وليست وليدة خلاف نظري. فالمشكلة تخص واقعا اجتماعيا متعينا.

واستنادا إلى هذه النقطة أوافقك الرأي بأن الطرح العلماني، أو التحزب العلماني إن شئت، هو موقف بمواجهة التيارات الإسلامية السياسية. غير أني أرى أن هذا نصف المشهد، فمسألة وضع العلمانية

والديمقراطية في مواجهة بعضهما هي مسألة بقضها وقضيضها واقعة داخل الحقل السياسي المحض، على الرغم من جميع المحاولات - في سوريا على الأقل - لإعادة تنزيلها داخل الحقل النظري والثقافي. فالاتهام الذي توجهه إلى شريحة من المثقفين السوريين معتبرا إياهم بأنهم يطرحون العلمانية بديلا عن الديمقراطية (وهذا لا علم لي به) وأنهم بمطلبهم العلماني إنما يقدمون «دعما مباشرا لأصحاب السلطة القائمة الذين ليس لديهم اليوم حجة يتذرعون بها للحفاظ على النظم الاستبدادية سوى التخويف من سيطرة الأكثرية الاجتماعية المتدينة ومن الحركات والأحزاب الإسلاموية»، فهؤلاء من ناحيتهم يوجهون نفس الاتهام إلى الطرف الآخر (الذي تمثله أنت في هذا الحوار) بأن مواقفهم وطروحاتهم تخدم التيارات الإسلامية التي هي أكثر استبدادا من السلطات، أو مثلها على أقل تقدير.

أرجو أن تسمح لي في هذا السياق أن أكون بموقع المدافع عن موقف تلك الشريحة «العلمانية»، بغض النظر إن كنت أوافقهم الرأي (وأنا كذلك)، مدعيا أني أعرف بعضا مما يطرحون ومطّلع على بعض ما يقلقهم.

تقول في جوابك السابق «أن تحقيق الديمقراطية ليس مسألة فورية، ولا يرتبط بنشر خطابها أو الدعوة لها. إنه مسألة عملية يتخذ تحقيقها وقتا طويلا ويحتاج إلى تربية سياسية ونشوء قوى منظمة مؤمنة بقيمها ومستعدة للتضحية في سبيلها. ولا يتوفر أي شرط من هذه الشروط بعد. وحتى يمكن التقدم في الديمقراطية والعلمانية معا، لا بد من العمل على نشر ثقافة ديمقراطية تؤمن بالتعددية وتشدد على احترام الرأي الآخر، وترسخ فكرة المواطنية في مواجهة فكرة الولاءات الطبيعية، وتؤكد على أولوية قانون السياسية مقابل قانون العصبية». إن جل هذا القول يدخل - إذا جاز لنا الفصل - في متن خطاب أولئك العلمانيين، ولا أعرف منهم من يقول خلاف ذلك؛ بل أعتقد أن موقفهم العلماني نابع (خلافا لما تراه) من خشيتهم على تحقيق الديمقراطية، ومن تخوفهم من الوقوع فريسة «ديمقراطية المرة الواحدة» التي يمكن أن تنجم عن تمكّن «الولاءات الطبيعية» على حساب تنامي «فكرة المواطنية»، خاصة مع غياب أي دور طليعي للنخب الثقافية، وخاصة الديمقراطية منها، وعجزها عن

لعب أي دور في الوقت الحالي في التأثير بمجرى العملية الديمقراطية، فكيف إذا كانت الحاجة لأن تقود هذه النخبة تلك العملية.

لم أقع على مثال واحد في كل كلامك في حوارنا هذا أو في مكان آخر تدلل فيه على موقف للتيار الآخر (العلماني) بأنه يدعم السلطات المستبدة أو يؤيدها في استبدادها، بل كل موقفك منه يقوم على أنه بموقفه المناهض للتيارات والقوى الدينية إنما يخدم أو يتحالف مع السلطات المستبدة؛ وموقفك هذا ليس أكثر من هجاء أخلاقي يراه البعض غيرة على القوى الإسلامية السياسية. فعلى فرض أن الجميع يختار موقفه بين قطبين سياسيين مهيمنين: سلطات مستبدة وقوى إسلامية معارضة (وأنا أرى كلاهما طرف في النظام الاستبدادي)؛ فأمام هذه المفاضلة المرة يرى التيار الآخر أن السلطات رغم استبدادها الغاشم لكنها ما زالت تتيح، أو لا تمانع، وجود تنوع في حرية المعتقد بما في ذلك عدم التدين أو الإلحاد، ولا تمنع آفاق الإبداع الفني: الرواية والشعر والتمثيل والتشكيل والموسيقا والرقص... الخ؛ وفي مقابل ذلك يشعر بتخوف، مشروع، من أن التيارات الإسلامية المطروحة على الساحة السياسية والثقافية إضافة إلى كونها تشكل خطرا حقيقيا على هذه الجوانب، فإنها لا تقل استبدادا عن السلطات، ما لم تكن أفظع منها، إذ ما زالت لحد الآن تقول بالحاكمية الإلهية وبتمييز المرأة، هذا على أقل تقدير.

أما أنت فإنك لا تجد قلق التيار الآخر مشروعا، بل لا تبدي الكثير من القلق من صعود القوى الإسلامية، بل في أغلب الأحيان ما إن تأتي على ذكر هذه القوى حتى تسارع إلى التذكير بأنها نتاج أو «ثمرة» ممارسات السلطات الاستبدادية (وهذا لا يخالفك فيه حتى بعض أهل السلطات)، لكن لماذا لا يكون موقفك من هذه «الثمرة» كموقفك من جميع «الثمرات» الأخرى: الطائفية، والعلموية، والعلمانوية، والشمولية، والعسكرتارية، والتغول... الخ؟

دعني أقول كلاما مباشرا: أنا لا أجد أي مبرر لعدم الوقوف، بقوة وشدة، في مواجهة التيارات الإسلامية (دوما المقصود بها السياسية) إذا ما أراد واحدنا النهوض بحال وطنه ومجتمعه والذهاب به إلى طور الحداثة: الحريات، والديمقراطية، والعلمانية، والمواطنية، وحقوق الإنسان.

فمواجهة هذه القوى هي مواجهة صريحة وجريئة للاستبداد لما تمثله في أيديولوجيتها ومرجعياتها وممارساتها من تعبير سافر لإعادة إنتاج نظام استبدادي على خلفية دينية. وبالتالي فإن صراعها مع السلطات الحاكمة ليس أكثر من صراع على تمثيل الاستبداد لا أكثر، ولا يغير من صورتها هذه ما تنسبه لها من أنها ذات جذور شعبية أو أنها إرادة الشعب أو رد فعل الشعب على التهميش والاستباحة، إلى آخر ما هنالك من الصفات التي ترفع عنها أية مسؤولية. لكن حتى لو كانت بريئة من صنع ذاتها أو تشكلت من رد فعل شعبي هل يمنعنا هذا من مواجهتها إذا ما رأينا أنها تشكل خطرا على مستقبل مجتمعاتنا وأفرادنا، خطرا قد يزيد أو يقل عن خطر السلطات الحاكمة؟ أما الخشية من أن الوقوف بمواجهتها يجعلنا خدما للسلطات في استبدادها، فهذا يعود بنا إلى نظرية الخندقين السياسية سيئة الذكرى.

في هذه النقطة أرجو لو توضح لي موقفك ورأيك من التيارات الإسلامية من دون التركيز على ظروف نشأتها ومَن وراء هذه النشأة. وأن توضح ما هو الموقف الصحيح من وجهة نظرك الذي يجب أن يأخذه الآخرون منها؛ ويمكننا أن نكون أكثر تحديدا في نظرتنا إلى هذه التيارات إذا ما أخذنا جماعة الإخوان المسلمين كمثال عنها على اعتبار أن الجماعة هي الأكثر وجودا وانتشارا في غير بلد عربي والأكثر نضوجا بين التيارات المماثلة.

أعود الآن إلى جوابك السابق وسأحاول أن أتتبع معك بعض فقراته، معتذرا عن الإطالة لتصوري أن هذا سيكون السؤال الأخير.

تقول أن بعض الأوساط المتطرفة في عقلانويتها تقدم العلمانية كبديل للدين أو خصما له. أعتقد أن هذا الأمر قد ذهب منذ زمن، ولا أعرف الآن جهة واضحة (إن كنت تعرف أرجو أن تفيدني) تقدم هذا الطرح، اللهم إلا مَن يطرح العلمانية بديلا عن الدين السياسي. وتقول إن هذا الطرح يأتي «كرد فعل على ممارسات الحركات الدينية المتعصبة» ليرسخ «الانقسام داخل المجتمع على أساس العقيدة والهوية والانتماء». ما العيب وما الضير في مثل هذا الانقسام؟ أليس هو محور الصراع على المواطنية التي لا تقوم للديمقراطية قائمة من دون تحققها يقينا في أذهان

الناس وقانونا في مؤسسات الدولة. أولست أنت من رواد دعاة طرح المسألة الطائفية ومواجهتها في ساحات العلن؛ أليس التصدي للتعصب الديني يضارع التصدي للطائفية؟ أم أن الطائفية أو الممارسة الطائفية تخص طائفة «مسيطرة» في بعض أنظمتنا العربية، أما التعصب الديني فهو يخص الطائفة المغبونة الحق السياسي؟ والملفت في قولك هو تحميلك مسؤولية ذاك الانقسام إلى أطراف «متطرفة بعقلاتويتها» وترفع ذات المسؤولية عن «الحركات الدينية المتعصبة»، التي هي أساسا البادئ دوما بالاعتداء على حريات الآخرين الاعتقادية.

أوافقك الرأي تماما بأن تجارب سياسية سابقة، ومن بينها بلداننا، آلت إلى الإكراه في الرأي والعقيدة والسياسة بحجة العلمنة والتحديث، لكني أخالفك الرأي بأن التحزب لجهة العلمانية الآن يودي بنا إلى نفس نتائج التجارب السابقة. فالدعوات العلمانية التي تقف منها موقف المناهض لا تقوم بمواجهة الديمقراطية، بل تحذر من اختزال الديمقراطية المنشودة إلى مجرد حرية الاقتراع. لكن قولك اللاحق: «أما إذا كان نتيجة الاعتقاد بأن من غير الممكن ضمان تقدم مسار الحداثة، في مجتمع جاهل ومتخلف تحكمه العقائد والعواطف الدينية أكثر من أي شيء آخر، من دون الإكراه وفرض القيم الحديثة، ومنها العلمانية، بالقوة» فهو قول لا ينبني على الفكرة السابقة، لكونك استخدمت هنا فكرتي الإكراه والقوة غير الموجودتين في هذا الحقل إلا عند السلطات المستبدة. فلا علم لي أيضا بجهات يمكن الاعتداد بقولها في الوقت الراهن تقول بأنها تريد إكراه الناس أو الاستقواء عليهم.

ترى أن «أدبيات الأنوار الأوروبية» ما عادت نافعة الآن بعد رسوخ الحداثة، خاصة «بنقدها الشديد للدين» الذي كان «يسيطر بقوة على حياة المجتمعات ويشكل وعيها ويلعب بمشاعرها، وكانت الكنيسة المنافس الحقيقي والقوي للدولة الناشئة». ما الذي تراه إذن فارقا بين ما كان يقوم به الدين في ذلك الوقت وبين ما يقوم به الآن؟ أليس الإسلام الآن هو الذي يسيطر على حياة مجتمعاتنا وهو الذي يشكل وعيها ويلعب بمشاعرها؛ أوليست التيارات الإسلامية الآن تقوم بدور الكنيسة تلك بمنافسة دولنا الناشئة أيضا؟

أمّا اعتبارك بأن الحداثة «الآن» «أجبرت الفكر الديني في كل مكان، بما في ذلك في بلادنا الإسلامية، إلى التمسح بقيمها»، فأراه تصور ناجم عن صورة مشوشة لأحوال وأوضاع مجتمعاتنا. فالفكر الديني الإسلامي في بلداننا، خلافا لما تراه، ليس ضعيفا ولا هشا ولا يفتقر لمن يصدقه ويمشي في ركابه ولا تنقصه المكانة وتحديدا السطوة؛ و«المسلمون المتهمون بالتعصب والجمود»، حسب تعبيرك، في تفتيشهم عن مقاربات بين النظريات العلمية والنصوص المقدسة لا يُظهرون عن ضعف وهشاشة بل إعادة إنتاج آليات سطوتهم، كما حالهم وحال أمثالهم عبر كل التجارب التاريخية في العالم أجمع. أما استهجانك لاعتقاد البعض من المخدوعين الذين يعيشون في «منعزلاتهم الفكرية» بأن هذه السطوة التي تبديها التيارات الإسلامية، من خلال السيطرة على الكثير من القنوات الفضائية وتشكيل الميليشيات الطائفية وإنفاقها الملايين في سبيل ذلك، هي «ثمرة إيمان ديني أو إخلاص لرسالة وتمسك بشرع»، فلا أرى هذا الاستهجان مصيب بقولك إن «جميع هذه الظواهر ليس الدين إلا قناعا يخفي تحته المصالح المادية والدنيوية المبنية على حسابات عقلية، منفعية، ميكيافيلية»؛ فمتى كان أصحاب الخطاب الديني غير ذلك، إن لم يكن جميعهم فمعظمهم. وهل العلمانيون أو من يقف بمواجهة هذه التيارات يصارعها على معتقداتها أم على هذه المصالح الدنيوية؛ أليس هو صراع في الحقل السياسي: على السلطات والحقوق والتمثيل... الخ؟ أليست الحجة المركزية عند العلمانيين في هذه المعركة أن الإسلاميين يتذرعون بالدين وبالخطاب الديني من أجل تحقيق مصالح سياسية دنيوية؟ أليس جوهر الفكرة العلمانية هو هذه النقطة تحديدا، لهذا تقوم العلمانية على فصل الدين عن أن يكون سبة للنيل من الدولة؟

لكن اللافت في فقرتك هذه هو «الطمأنينة» التي تنظر من خلالها لمآلات هذه التيارات باستشهادك بأمثلة الصومال وأفغانستان والسودان. حيث تعتبر أن ما جرى وما زال يجري في هذه الساحات هو إخفاق صريح للتيارات الدينية من المقدرة على النفاذ إلى الواقع والتعامل معه؛ فهل القفز إلى هذه النتائج النظرية يعوض الخراب والدمار الذي لحق بشعوب هذه البلدان وبمجتمعاتها! وهل التأكيد على أن هذا الفكر «لم

يعد بإمكانه بناء أي سلطة عمومية، منظمة، ثابتة، ومستقرة: أي دولة، يمكن أن يبدد قلقنا مما يحمله من دمار لبناننا الاجتماعية والإطاحة بحرياتنا وحقوقنا وطموحاتنا! وهل يقول أولئك العلمانيون غير ذلك، وهل يباشرون معركتهم مع الإسلام السياسي على غير هذه النقطة: ليس الدين، أي دين، قادر على إقامة دولة حديثة ديمقراطية، وأي ادعاء خلاف ذلك هو مغامرة بالوطن والمجتمع.

ليس الخلاف بيننا على إمكانية القلق من قيام دولة دينية مستقرة، بل على القلق من محاولة بعض التيارات الإسلامية من القيام بمثل هذه المغامرة التي نتفق كلانا على نوعية نتائجها. فحتى مثل إيران الذي تورده على كونه مثالا نجح بالاستمرار فالبيانات التي توردها لتدلل على مكامن فشله، هي بحد ذاتها جوانب مقلقة، بل مقلقة بشدة لدرجة تستدعي الوقوف بحزم بمواجهة كل طرح سياسي بما فيه الذي يحاول تمثل النموذج الإيراني، من دون الخشية من الاتهام بأن هذه المواجهة تخدم السلطات الاستبدادية الحاكمة.

أما توقعك بأن «يتحول التمرد الإسلاموي إلى مرجع للحرية والهوية والاستقلال عند قطاعات الرأي الأخرى التي لم تُبقِ لها النخب المفترسة، على مستوى الحياة اليومية والوجود الحاضر، ما يربطها بعالم الحداثة وقيمها الحقيقية»، فهذا أمر واقع الآن، بل منذ الأمس؛ لهذا أتوقع منك أن تجد في ذلك مدعاة لمواجهة هذا الواقع عبر تفنيد طروحات الإسلاميين من دون الاكتفاء بإلحاق صفة العنف بهم فقط أو اعتبار مشروعهم السياسي مسدود الأفق، بل النظر إليهم كقوى استبدادية أخرى. فالملاحظ من عباراتك أنك تنظر إلى الاستبداد متجسدا ومتحققا عند السلطات الحاكمة فقط، لدرجة أنك تستخدم مفردة الاستبداد أحيانا بديلا عن مفردة السلطة.

على هامش هذا السياق أود إيراد ملاحظة. ففي غير مرة وغير مكان تذكر أن السلطات لطالما هددتنا من أن الإضعاف بها هو تمكين لقوى التطرف الديني الذي لن يميز في قمعه بيننا وبينها؛ لكن التخويف من التطرف الديني مارسته القوى المعارضة للسلطات أيضا، ومن بينها التي تسمي نفسها بالديمقراطية، في خطابها الموجه إلى السلطة، معتبرة أن

بعض التيارات الدينية، وعلى رأسها الإخوان المسلمين، حاملة لمشروع ديمقراطي. وعلى نفس المستوى مارس الطرفان طريقة التخويف من العدو الخارجي.

وفي ردك على ما وصفتني به من تثبت غريب على مواقف عصر الأنوار ومسبقاته، أستغرب اقتصار رفضك الاعتداد بفكر الأنوار على موضوع الدين والسلطات الدينية، في مقابل الاعتداد بمسألة الحريات، وهي صلب عصر الأنوار، ومسألة الديمقراطية، التي هي أيضا من صلب ذاك العصر ومسبقاته وملحقاته. لكن الأهم أنك ترى إلى رأيي في الربط بين الدين والاستبداد في مجتمعاتنا وكأنني أطالب باستبداد عادل، مراهنا على مستبد رحيم وعاقل وخلوق ومهذب ووو...

لا أدري كيف قرأت تساؤلي: إذا لم يكن الدين هو سبب الاستبداد، فما هو السبب؟ على أنني أنظر إلى أن أنظمة الحكم الاستبدادية في واقعنا الراهن تتمظهر بمظهر ديني أو أنها استبداد ديني!! أنا لا أحصر الاستبداد في السلطات الحاكمة الآن، بل أراه في أغلب الطروحات السياسية بما فيها المعارضة للسلطات. ولا أرى في ذهننا الجمعي من تصورات لنظام الحكم ليست استبدادية، بما فيها الديمقراطية الخلاصية التي ينشدها الكثيرون وينتظرون أن تحل علينا بقدرة قادر أو بقدرة تدخل خارجي مباشر أو غير مباشر، مكتفين بهجاء السلطات وتحميلها مسؤولية كل الخراب والاستبداد وكأننا ما عرفناهما إلا من أربعة عقود خلت، لدرجة يخال السامع لمثل هذا الكلام أنه ما أن ترحل هذه السلطات حتى يقيّض لنا العيش الرغيد في جنانِ «ديمقراطيةِ» سلطات رجال الدين والمال المسيطرين الآن بالمطلق على كل تفاصيل وزواريب مجتمعاتنا. بل هذا السامع سيقبل أي جهة يمكنها الإطاحة بهذه السلطات حتى لو كانت قوى دينية لن تأتي لنا بغير استبداد ديني ولو بصيغة حديثة: النموذج الإيراني مثلا.

حاولت قدر مستطاعي التقاطع معك على نقاط نتفق عليها في الموقف من الاستبداد، لكن تراءى لي أنك تشترط عدم المساس بالموضوع الديني، وكأنه أصبح خلفنا مع بقايا عصر الأنوار.

كاد سؤالك هذا يعيد طرح الأسئلة التي تقدمت الإجابة عنها جميعا. لكنني أرى مع ذلك في عملية إعادة طرح الأسئلة دفعة واحدة مناسبة لتجميع عناصر النقاش والتركيز على النقاط الأساسية للخروج باستنتاجات مفيدة لجميع الأطراف. وربما ساعدتنا الإجابة عن هذه التساؤلات الإضافية في وضع خاتمة لهذا العمل، لا تغلق النقاش بالتأكيد، وإنما تفتحه على مسائل جديدة، من أهمها البحث في أصل الاختلاف حول العلمانية وداخل صفوفها، ومعرفة في ما إذا كان من الممكن تجاوزه. وبالفعل، إذا كنا متفقين على أهمية العلمنة، وهناك كما ذكرت تقاطعات كبيرة بيننا بشأنها، من أين يأتي الاختلاف وكيف يمكن التغلب عليه؟

لا أعتقد أن نقاشنا دار أو يدور حول تحليل الحركات الإسلامية والموقف منها، وإلا كنا في موضوع آخر. النقاش دار حول العلمانية ومن داخلها، والحديث في العلمانية يفتح مباشرة إلى الحديث عن الدين، مكانه وموقعه ودوره في العملية الاجتماعية، وهذا موضوع مختلف تماما عن موضوع الحركات الإسلامية التي تشكو من أنني لم أوجه لها النقد ذاته الذي أوجهه لفريق من العلمانيين الذين أعبر أن موقفهم لا يفيد قضية العلمانية أو ربما يعمل ضدها.

ومع ذلك أقول بداية أنني سعدت كثيرا بإشارتك إلى نقاط التقاء وتقاطع بين موقفي والموقف الذي أردت أن تكون لسان حاله، أقصد قطاعا من الرأي العام المثقف لا ينظر إلى العلمانية على أنها مسألة مركزية في أي تفكير في التحول الاجتماعي والسياسي والفكري في المجتمعات العربية فحسب، وإنما يرى، أكثر من ذلك، أن العمل من أجل التحويل الديمقراطي مشروط بإجماع المواطنين عليها، وقبولهم بمفهومها، بصرف النظر عن اعتقاداتهم الدينية والفلسفية والسياسية، خاصة الإسلاميين منهم الذين ينكرون قيمتها. فهي بالنسبة له مدخل التحول السياسي، ومن دونها لا يكون العمل التغييري إلا استبدالا لديكتاتورية زمنية تعترف على الأقل ببعض التعددية الفكرية، بديكتاتورية دينية تمارس الاضطهاد والتمييز وتنفي جميع الحقوق والحريات المدنية. هذا هو مضمون التأكيد على أسبقية العلمانية على الديمقراطية، وهو الذي يفسر ربما أن أغلب المدافعين عنها تجنبوا الانخراط الجدي في

الحركة الديمقراطية، أو التي اتخذت اسم الديمقراطية، التي انتعشت في السنوات القليلة الماضية في العديد من البلاد العربية، ومنهم من شكك بجدواها أو بمضمونها أو بإمكانية تحقيقها، وبعضهم وقف موقفا معاديا صراحة لها.

ومنبع هذه السعادة شعوري بأن من الممكن الوصول إلى نتائج ايجابية مهمة إذا تبنى كل منا موقفا براغماتيا في قضية العلمانية، ونظر إليها في ذاتها، وحررها من الرهانات العقائدية والإيديولوجية، أي كف عن استخدامها كمناسبة لتأكيد انتمائه إلى إيديولوجية أو الدفاع عن مذهب فلسفي، أو البرهان على صحة مذهب فكري معين، أو دحض أطروحات مذهب فسلفي آخر، ونظر إليها من منظار تذليل الصعوبات النظرية التي تحول دون تكوين رأي عام عربي يسمح بالانطلاق في بناء مشروع التحول السياسي الديمقراطي المنشود.

من الواضح أن نقاط الخلاف قد تمحورت في نهاية هذا النقاش حول نقطتين رئيسيتين. الأولى نظرية تتعلق بالمقام النظري لمفهوم العلمانية ومعناها وموقعها في النظرية الديمقراطية والاجتماعية عموما، وهو خلاف يرجع أيضا إلى خيارات منهجية وأخلاقية متباينة. والثانية عملية تتعلق بنوع الترابط الذي ينبغي إقامته بين الأجندة العلمانية والأجندة الديمقراطية والسياسية، وبالتالي التباين حول إستراتيجية العمل الأمثل التي تمكننا من التقدم في تحقيق العلمانية، لا من حيث هي وعي متميز عن الوعي الشعبي السائد المرتبط بالدين، وإنما من حيث هي ممارسة عملية وواقع دستوري ومؤسساتي.

بالنسبة لي من الواضح أن العلمانية ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة أو تقنية اجتماعية غايتها تحقيق الديمقراطية بوصفها نظام الحريات الفكرية والضميرية والمساواة المواطنية. فهي تستمد منها معناها وشرعيتها، تماما كما لا تشكل الديمقراطية، في مرحلة ثانية، غاية في ذاتها ولكن وسيلة لتحقيق غاية أكبر منها هي تحقيق قيم عليا، وفي مقدمها قيم الحق والإنصاف (وهي أعمق من القانون) والحرية والمساواة بين الأفراد، بصرف النظر عن الأصل أو العقيدة أو الجنس. فمفهوم العلمانية جزء من مجموعة المفاهيم السياسية التي تكون أساس النظرية الديمقراطية، التي

تتمحور هي ذاتها حول تكوين نظام من التوازنات والعلاقات والضمانات العملية والنظرية التي تحتاج إليها إقامة مجتمع يستند إلى مبادئ إنسانية ولا يقوم على قاعدة القوة والقهر البدائية. ولهذا السبب تجد أن العلمانية والديمقراطية لا تشكلان ماهيات ثابتة وناجزة ونهائية، لا تتحول ولا تتبدل مهما تبدلت الثقافات الخاصة والحقب التاريخية والتنوعات الاجتماعية. إنها بالعكس اطر اجتماعية قابلة للتعديل والتطوير والتحسين والتأهيل، بحسب ما يحتاجه تحقيق غاية الحرية والحق والمساواة في مسارات تاريخية خاصة، تميز انتقال المجتمعات التقليدية في العالم بأجمعه، في بيئات جيوسياسية واقتصادية وثقافية متنوعة، من النموذج التقليدي القائم على التراتبيات الثابتة والعصبيات الطبيعية أو شبه الطبيعية إلى النموذج الحديث، المرتبط بقيم السياسة المدنية، وعمومية القيم الإنسانية.

هذا يجعل من العلمانية وجها من وجوه عملية سياسية عميقة ومعقدة، تدخل فيها عناصر متشابكة من التوعية الفكرية والتربية المدنية والتحولات السياسية والتطوير الدستوري والقانوني، أي بناء الدولة والمجتمع الحديثين، لا يمكن فصلها عنها ولا تصور تقدم مسارها من دونها. ولا يمكن لفصلها عن إطار اشتغالها النظري والعملي، فما بالك بوضعها في مواجهته وفي تناقض معه، إلا أن يهدد بتحويلها إلى غاية في ذاتها، ويغير معناها، ويحرفها عن أهدافها، إن لم يفسد قضيتها تماما. وهذا ما يحصل لنظام الديمقراطية نفسه عندما تتحول الانتخابات الشكلية إلى وسيلة للتغطية على انتهاك القيم الإنسانية التي تستمد منها الديمقراطية نفسها شرعية وجودها: الكرامة الإنسانية والحرية والعدالة والمساواة.

حتى لا نقع في خطأ استبدال الغاية بالوسيلة علينا دائما تنسيب المفهوم، أي مفهوم، بربطه بشروط تحققه النظرية كمفهوم، وبآليات اشتغاله في الممارسة العملية، والتذكير دائما بالعلاقة والرابطة بين الوسيلة والغاية، وبين الجزء والكل.

فمن الممكن إذا فصلنا العلمانية عن سياقها النظري ومجموعة المفاهيم التي تترابط معها، وفي مقدمها الديمقراطية، أن نعطي لها معنى آخر غير معناها الأصلي، ونوظفها لغاية تختلف عن الغاية التي صيغ المفهوم لتحقيقها، وهذا بالرغم من اتفاقنا على أهمية العلمانية كشرط لقيام منظومة اجتماعية

ديمقراطية. فمعنى العلمانية ومضمونها الاجتماعي والسياسي يختلفان حسب السياق الذي نستخدمها فيه، نظريا كان أم عمليا. فقد نجعل منها وسيلة لنزع الشرعية عن الديمقراطية وقيم الحرية الفكرية والسياسية، كما يمكن أن نحولها إلى حافز للنضال الديمقراطي ومحرك له. وبالمثل، كما أن من الممكن أن نجعل منها فضاء للقاء والتعايش بين المذاهب المتباينة، أي للاعتراف المتبادل، وتأسيس التعددية، من الممكن التعامل معها كإطار هوية جزئية وخاصة، وتحويلها إلى ذريعة للإقصاء وتعميق التناقضات والشروخ الفكرية والسياسية القائمة داخل مجتمع معين.

والحل يكمن في السعي دائما إلى تجاوز الطرح المجرد والمطلق للعلمانية كمفهوم مستقل كليا عما عداه وقيمة قائمة في ذاتها، والنظر إليها، بالعكس، في إطار واقع اجتماعي وسياسي وجيوسياسي وثقافي وديني ومذهبي وطائفي هو دائما واقع معقد ومركب. وكذلك عدم رؤيتها في حالة سكون وجمود وإنما من خلال الصراع القائم. فهي ليست موجودة في عالم الغيب، ولا في مجتمع جامد وساكن. عندئذ يطرح السؤال: ما ذا تعني العلمانية اليوم، بالنسبة للمجتمعات العربية الراهنة، ما هي المهمات الخاصة بها، وما هو دورها في الصراعات القائمة، الفكرية والاجتماعية والسياسية؟ فقد يكون من بعض مهمات العلمانية العربية مثلا، كما يقترح ياسين حاج صالح، إعادة بناء سلطة دينية مركزية تضبط التعامل مع رأس المال الرمزي الكبير الذي يمثله الدين وتحد من التأويلات المتعسفة والتوظيفات السياسية المخلة بالدين. وبالمثل، ما هو دور العلمانية والعلمانيين العرب في معركة التحويل الديمقراطية الضرورية والانتقال من نظم تعسفية مطلقة شخصانية إلى نظم تعددية ودستورية.

هذا يعني أن تعريف العلمانية في النقاشات الوطنية لا يمكن أن يقف عند حد ترداد التعريف القاموسي، فصل الدين عن الدولة أو السياسة عن الدين وإنما تبيين المهمات التي يتطلبها في هذا السياق الاجتماعي والتاريخي أو ذاك الوصول إلى سلطة سياسية مستقلة في بناء مصادر شرعيتها عن الدين ومرتبطة بإرادة أفرادها أو مواطنيها.

وفي هذه الحالة تندرج العلمانية في معركة التحويل الاجتماعي الشامل وتأخذ مكانها الطبيعي، النسبي، المحدد بزمان ومكان، وتتحول إلى رهان من

بين رهانات مجتمعية عديدة، بدل أن تظهر كرهان أوحد، أو رهان الرهانات، ويتم التعامل معها كقضية من بين قضايا عديدة مترابطة ومتضامنة، لا كمبدأ مطلق يحدد رؤيتنا لجميع القضايا المطروحة في الواقع، وتخضع له جميع المصالح الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية.

من دون هذا التنسيب للعلمانية كمفهوم وكممارسة، أي تنزيل المفهوم في الواقع الحي، يصبح الصراع بين العلمانية والدينية صراعا ميتافيزيقيا مطلقا، وبالتالي لا تاريخيا ولا اجتماعيا، ينسخ جميع ما يعيشه المجتمع من نزاعات، ويلغي شرعية وجودها. ولا يحرم هذا التصور الميتافيزيقي أو الجوهراني والمطلق للصراع بين العلمانية والدينية، الذي يلغي كل منظورات أخرى موازية للتحولات الاجتماعية، أصحابه من رؤية المهام والمشاكل والتحديات العديدة الأخرى، ومن ضمنها الديمقراطية، لكن ليس وحدها، ولا يدفعهم إلى تجاهلها والتقليل من أهميتها فحسب. إنه يهدد بدفع أصحابه، أكثر من ذلك، إلى رؤية العالم منقسما جوهريا بين قطبين علماني وديني، وإلى اكتشاف «دينية» وطائفية في كل ما لا يجدون له قيمة من وجهة نظر العلمانية كما يرونها، بما في ذلك اتهام جميع أولئك الذين لا يشاركونهم نظرتهم الخاصة للعلمانية نفسها، وردهم إلى أصولهم المذهبية أو الطائفية، وتحويلهم بالرغم منهم إلى إسلاميين أو مدافعين، واعين أو غير واعين، عن الإسلام والإسلاميين. فلسان حالهم يقول: إما أن تكون علمانيا، على الطريقة التي أنظر بها إلى العلمانية كحقيقة مطلقة ومستقلة عن كل ما عداها، وسابقة عليها، لا تقبل التنسيب والتنزيل في سياق معين وواقع مركب، أو أنك بالضرورة ديني أو إسلامي يتخفى وراء علمانية شكلية ولفظية. وأكاد أشعر أنك تضعني تماما في هذه الدائرة.

العلمانية المجردة والمدفوعة إلى أن تكون قيمة مطلقة قائمة بذاتها، وجوهرا يعلو على أي تحديد أو تنسيب، تتحول أيضا إلى تعويذة سحرية تغطي على تعقيد الواقع المشخص وتحولاته العميقة، فلا ترى فيه إلا أسود أو أبيض، وجمود وسكون، وهو في تقلب وتغير عميقين. وقد تتحول إلى فكرة هوسية تمنع، في إلحاحها وترددها الدائم، أصحابها من رؤية شروط تحقيقها هي نفسها. وفي تهويل هذه العلمانية المطلقة أو الشمولية بخطر الخصم، أي الدين، الذي تراه محتلا الأفق جميعا، ومخترقا كل فضاء وزمان، تقضي

على أي أمل، وتنشر اليأس والإحباط والقنوط من إمكان حدوث تغيير أو تجديد، وتدين نفسها بالنكوص إلى موقف حداد دائم، وندب على الحظ، وتسويد للماضي، وتشهير بالمجتمع، وتذييت (من ذات) للتاريخ. فيصبح العداء للعلمانية والتنوير في هذا المنظور سمة مجتمعات كاملة أو أغلبياتها الشعبية، وتصبح العلمانية حركة تبشيرية خارجية لا هدف لها ولا هم سوى تأكيد صحتها ونشر عقيدتها والدفاع عن مبدأ النور في مواجهة مبدأ ظلام الحركة الإسلامية أو التعصبية الدينية العامة والشاملة، التي تخترق هي أيضا جميع الفضاءات، ولا يمكن التمييز داخلها بين أطياف ولا تيارات وتحولات، تحركها إرادة ثابتة وأبدية هي العداء للعلمانية وإيذاء الفكرة التنويرية. ويبرز من وراء ذلك كله تصور كئيب حول مجتمع نشاز، ممسوخ فكريا وأخلاقيا وسياسيا، ضحية حتمية لرجال الدين ودعاة التعصب والطائفية والمذهبية، لا أمل منه ولا رجاء فيه، يقف حائلا دون تفتح وانعتاق نخبة حديثة متنورة اكتشفت الحقيقة وتماهت معها.

في المقابل، ترتبط العلمانية التي أنظر إليها بوصفها لبنة في بناء الديمقراطية التي هي منظومة تستمد قيمتها مما تسمح بتحقيقه من قيم الحق والحرية والمساواة، وعلى مقدار ما تحققه منها، بمسائل عديدة أخرى وأساسية، اجتماعية وسياسية وثقافية. فلا هي مطلقة ولا هي مركز العملية الاجتماعية، ولا يغني العمل على نشر العلمانية عن التربية المدنية ولا عن التوعية العامة وإثراء الثقافة الأدبية والفنية، ولا عن الصراع السياسي لتحويل علاقات القوة لغير صالح قوى الاستبداد، أكانت قوى رسمية أم أهلية، ولا عن المقاومة الوطنية الرامية إلى توسيع هامش المبادرة الإستراتيجية للمجتمع وزيادة موارده المادية والمعنوية، ولا عن تحقيق العدالة الاجتماعية، والسعي إلى دفع عجلة التنمية الاقتصادية ومحاربة الفقر والبطالة والركود الاجتماعي. كل عملية من هذه العمليات مستقلة عن الأخرى ومكملة لها معا، ليس هناك واحدة سابقة على الأخرى في القيمة ولا تعوض واحدتها عن الثانية.

هذا ما يفسر أن العلمانية ليست هوسا يوميا عندنا، ولا تحتل كل اهتمامنا، نحن الديمقراطيين، بالرغم من اعتقادنا بأنها جزء لا يتجزأ من عملية تحويل المجتمعات العربية وتحديثها السياسي والثقافي. بل هذا

ما يجعلنا متفائلين بإمكانية كسب معركة العلمانية. وهو ما يحثنا على العمل من أجل تقريب مفهومها وثقافتها وقيمها من ثقافة المجتمع وتقاليده، وعدم الترفع على النقاش مع أفراده، سواء أكانوا متدينين أم غير متدينين، أملا بتحقيق اختراقات مطلوبة في هذا المجال. فلا يحتم الإيمان الديني في نظرنا غياب المقدرة على إدراك معنى العلمانية وقيمتها. وليس غير المتدينين حتما وبالطبيعة علمانيين أو أكثر مقدرة على فهم معنى العلمانية. يمكن أن يكونوا طائفيين، بالمعنى ذاته الذي كانت الأحزاب الشيوعية فيه طائفية، تعطي لأعضائها من الحقوق ما لا تعطيه لبقية أبناء الشعب، إيمانا بأن أنصارها هم الأقدر على تجسيد قيمها وشعاراتها، بما فيه العلمانية.

أصل هذه المراهنة على إمكانية تحويل الأفراد أو تمثلهم قيم العلمانية ليس أي جاذبية أو فتنة في مفهوم العلمانية نفسه وفكرة فصل السلطة الزمنية عن السلطة الدينية، وإنما الاعتقاد بجاذبية القيم التي تساهم في تكريسها، قيم الحق والحرية والمساواة التي يطمح إلى أن يعامل بها كل إنسان في اللحظة التي يخرج فيها من أفق التقليد المرتبط باحترام المقامات الخاصة وتكريسها. فالعلمانية لا معنى لها إلا من منظور هذه القيم وبالارتباط بها. فإذا فصلت عنها لم تعد سوى عقيدة مجردة يسهل رفضها وردها إلى أصولها «الأجنبية» عند البعض، وتدجينها لاستخدامها كأداة للقمع الفكري أو السياسي من قبل سلطة أو سلطات سياسية تغطي فيها على انتهاكاتها حريات الأفراد وضمائرهم، أو تحويلها من قبل نخب ثقافية مغتربة في مجتمعها إلى مبرر لقطيعتها عن المجتمع وغطاء يخفي استقالتها المعنوية والسياسية وعزلتها الروحية.

من هنا تشكل الديمقراطية، التي تعني هنا نظام الحرية الفكرية والسياسية، الإطار الذي ينبغي أن ينظر إلى العلمانية منه. وأن يؤخذ في الاعتبار عند الحديث عن العلمانية أو تطبيقها العملي، حاجات تحقيق الديمقراطية كنظام للحرية. عندئذ لا يعود هناك معنى للفصل بين العلمانية والديمقراطية، أو وضع واحدتهما في مواجهة الأخرى. فكما أن مقولة أسبقية العلمانية على الديمقراطية تضع الاثنتين في مأزق وطريق مسدود، تقود مقولة أسبقية الديمقراطية على العلمانية إلى التخلي عن المعركة النظرية والإيديولوجية. هناك لا شك أسبقية منطقية، أي أن

مفهوم الديمقراطية أشمل من مفهوم العلمانية، كما أن العلمانية تستمد اليوم شرعيتها من الديمقراطية وقيمها الإنسانية. لكن ليست هناك أسبقية زمنية. ففي الممارسة العملية يتعلق الأمر بمعركة واحدة حتى لو خضناها على جبهات مختلفة ومتعددة. وهي معركة متكاملة ومتفاعلة، كل كسب نحققه في أحد الجبهات ينعكس مباشرة وبالضرورة ايجابيا على أدائنا في الجبهات الأخرى. ولذلك عندما تتحرك جبهة التحول الديمقراطي وتظهر إمكانية تحقيق خرق فيها، لا ينبغي التردد في خوضها بحجة خطر تقدم القوى غير العلمانية، وبالمثل لا ينبغي الانسحاب من المعركة عندما تطرح مسألة العلمانية بذريعة حماية الانجازات الديمقراطية.

أما النقطة الثانية التي يظهر من حولها خلاف فتتعلق بتحديد أفضل الأساليب والوسائل للوصول إلى الهدف، أعني فض الاشتباك بين المذاهب والأديان، والتأسيس لحرية الضمير والاعتقاد، وضمان احترام جميع المذاهب والآراء، الدينية وغير الدينية، ضمن قوانين دولة الحق والحرية والمساواة. وهنا أيضا، كما أن فهم العلمانية ومتطلبات تحقيقها لا ينفصل عن النجاح في تنزيلها في إطار التحديات التاريخية المتعددة المرتبطة برهانات المجتمعات العربية، وتجنب طرحها كقضية جوهرية مستقلة عنها وسابقة لها أو شارطة ومحددة لكل ما عداها من مسائل ثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية، وتحويلها بالتالي إلى دين قائم بذاته في مواجهة دين آخر لا يقل جوهرية عنها، فإن الكفاح العملي والسياسي من أجل العلمانية لا ينفصل عن الكفاح من أجل إعادة بناء المجتمعات العربية على أسس ومبادئ القيم الإنسانية أو الإنسية. ويستدعي هذا أمرين. ربط أجندة العلمانية، أو المعركة الفكرية الضرورية لنشرها وتعميق ثقافتها في المجتمع، بأجندة العمل الاجتماعي من جهة، والنظر إلى ما يعيشه الرأي العام اليوم من تدين مفرط وارتداد إلى قيم لا تشجع على قبول العلمانية باعتباره حالة تاريخية لا تجسيدا لهوية ثقافية أو دينية ثابتة لا تتغير، ولا تعبيرا عن رفض قاطع للتحول والحداثة والقيم الإنسانية. وهي حالة تستدعي من العلمانيين مزيدا من التواصل مع المجتمع لا تعزيز القطيعة معه، واستثمارا فكريا أكبر في الرأي العام لتحويل الثقافة المحلية وإخصابها بالمفاهيم والقيم الإنسانية الحديثة.

وهذا يعني أولا أن من مصلحة العلمانيين المخلصين أن يكونوا جزءا

من تحالف أوسع للتغيير الاجتماعي والسياسي، وأن يدرجوا معركتهم الخاصة ضمن المعركة العامة والشاملة، لا أن يجعلوا منها معركة فريق صغير ذي حساسية خاصة لقضايا علاقة الدين بالسياسة لكنه لا يهتم بمضمون السياسة الاجتماعية والوطنية ذاتها ولا بمصير المجتمعات المرتبطة بها. فالعلمانية تتقدم بشكل أفضل بكثير عندما توضع في سياق معركة العدالة الاجتماعية مثلا، كما حصل مع الحركات الاشتراكية، أو في سياق معركة التحرر والتخلص من الحزبية الضيقة الأحادية والانتقال نحو نظم ديمقراطية، أو كجزء من معركة التحررية السياسية. وهذا ليس من باب الانتهازية ولكن اتساقا ضروريا مع مفهوم العلمانية بوصفها جزءا من مشروع حداثة متكاملة، ولا يمكن أن يكون لها معنى من خارج أفق التحول القانوني والاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمعات.

ويعني ثانيا أن لا ينظر العلمانيون إلى العلمانية بوصفها قضيتهم الخاصة، أو هوية متميزة يدافعون عنها ضد أغلبية اجتماعية مدانة بالبقاء على اعتقاداتها وتقاليدها، ولا أمل في تغييرها. فمثل هذا الموقف ينفي عن العلمانية منذ البداية آفاق تحولها إلى قيمة عمومية ويزيد من مقاومة أغلبية المجتمع لها. ينبغي أن ينظر إلى العلمانية على أنها مصلحة عامة تعني الشعب بأكمله وليس نخبة محدودة، وأن من واجب النخبة العلمانية أو المتعلمنة أن تعمل من أجل تحويلها إلى قيمة عمومية، بدل أن تكون كما هي عليه اليوم رأسمالا رمزيا للنخبة المثقفة أو لجزء منها. وفي هذا يكمن مستقبلها. ويتطلب هذا تغييرا عميقا في التوجهات النفسية للمثقفين الذين يتصورون أنفسهم في تناقض قاطع مع الأغلبية الاجتماعية بسبب تقهقر هذه الأخيرة إلى مواقع دينية وتقليدية متزايدة. كما يتطلب نشوء شعور عميق بالالتزام تجاه المجتمع، واعتبار تربيته وتثقيفه مسؤولية المثقفين أنفسهم، ويستدعي بالتالي القبول بالتضحية من أجل مساعدته على الارتفاع إلى مستوى القيم الإنسانية المدنية والسياسية التي تساهم في تكريسها العلمانية.

وبالعكس، إن التسليم بفكرة الشعب الجاهل، والمجتمع المتدين والمتعصب غير القابل للتحويل والتغيير، والاعتقاد بأن الإسلام، دينا كان أم إيديولوجية اجتماعية تستخدمها الحركات السياسية، عائق لأي تقدم نحو العلمانية، أو عقبة أمامها، أو أنه عصي على التبدل والتغير وإعادة التأويل والتفسير،

عدا عن خطئه نظريا، يقود لا محالة إلى قتل الممارسة والقنوط من إمكان تحقيق نظام الحرية الذي تدعمه العلمانية، ويشجع بالتالي على الاستقالة السياسية والقبول بالأمر الواقع، إن لم يكن الدفاع عنه وتعزيزه خوفا من مجيء نظام يرتبط فيه الاستبداد السياسي بالقهر الفكري والروحي معا. وهذا هو إلى حد كبير حالنا اليوم بين نخبة خائفة من التغيير لما يمكن أن يحمله من مخاطر على فسحة الحرية المدنية المحدودة التي تتمتع بها، ومجتمع عاص، مستعد دائما للانفجار والتمرد، منطو على نفسه ومنكمش على عقائده الخاصة، في مواجهة ما ينظر إليه كتسلط وعداء وقهر من النخبة والسلطة في آن واحد.

والقصد هنا أيضا أن الموقف من العلمانية وطريقة التعامل معها، كفكرة وممارسة، لا ينفصلان عن الموقف من المجتمع وأسلوب التعامل معه والثقة به. فالعلمانية ليست فكرة تبشيرية، ولا قيمة لها إذا بقيت كذلك، وصارت علامة على الانتماء إلى جماعة محددة ومعزولة تجعل منها مرجعية لها تميزها عن غيرها من الجماعات التي تقوم على مرجعية مناقضة أو بديلة. أهم ما في العلمانية هو تطبيق مبدأها، أي هو الجانب السياسي منها. فليس من المطلوب تغيير عقائد الناس واعتقاداتهم الدينية والفلسفية، إنما تمكينهم من ممارسة التعددية الفكرية والسياسية، واحترام الرأي الآخر، والفصل في سلوكهم بين معتقداتهم وحياتهم الخاصة من جهة وقوانين التعايش الاجتماعية والسياسية العمومية، التي لا بد أن تعلو على هذه الاعتقادات الخاصة، وأن تسمح لجميع الأفراد بممارسة خصوصياتهم بالقدر نفسه من جهة ثانية. مما يترتب عليه أن تكون عموميتهم «السياسية» أيضا من طبيعة واحدة ومتساوية.

والتفكير في الأسلوب الأنجع للوصول بالعلمانية من مستوى الإيديولوجية الخاصة إلى مستوى الفكرة الإنسانية المستبطنة، ومن وراء ذلك، إلى مستوى الممارسة العملية، وتطبيقها في الحياة العمومية المؤسسية، يعني ضرورة التفكير في أجندة علمانية، أي رسم خطة عمل وإستراتيجية ووضع أولويات وأهداف مرحلية تواكب العمل على تحقيقها. وليس لهذه الأجندة والإستراتيجية التي تضمرها معيار آخر يعتد به سوى معيار النجاعة والفاعلية، ولا تفيد فيه كثيرا شدة التعبير عن الولاء والانتماء ولا، من باب

أولى، المزايدة والمناكفة والمبالغة والتحدي والاستفزاز للأطراف التي ينبغي إقناعها بموضوعية العلمانية وصلاحها للنظام العام. إذ ما قيمة العلمانية إن لم تتحول إلى قاعدة للحياة العمومية، والسياسية بشكل خاص؟ وكيف يمكن أن نجعل منها قاعدة عامة إذا لم يقتنع قسم كبير من الرأي العام، إن لم تكن أغلبيته الساحقة، بنجاعتها، وحياديتها، ونزاهتها هي نفسها، في ما يتعلق بالموقف من العقائد الذاتية والخصوصيات الثقافية؟

إن المدخل إلى إقناع الناس بقاعدة مساواة الدولة بين جميع الأديان والعقائد والمذاهب الخاصة، كمقدمة للمساواة القانونية والأخلاقية في ما بينهم، هو اقتناعهم بمساواة العلمانية نفسها بين العقائد والمذاهب المختلفة، وتعاملها معها على القاعدة ذاتها، أي نزع الطابع العقائدي، مهما كانت صورته، عنها. وهذا ما أدعوه علمنة العلمانية. وهو يستدعي أن تكف العلمانية عن أن تكون مذهبا أو أن تطرح كمذهب، لتصبح مبدأ للمساواة بين المذاهب وضمانة لها، وأن تكف عن أن تستخدم كوسيلة للإدانة والتقسيم والشجب والقهر الأخلاقي، لتكون ضمانة للحريات الفكرية والمذهبية جميعا، وفي مقدمها حرية الرأي والضمير. ويعني ذلك القبول بوجود اعتقادات خاصة معادية للعلمانية، وعدم النظر إليها كما لو كانت إساءة للعلمانية أو عداءا لها، والتعامل معها على أنها بعض تنويعات المشهد الفكري والإيديولوجي.

وعلى جميع الأحوال يجدر بالعلمانيين أن يدركوا أن نشر الفكرة وتعميها وإشاعتها عند الجمهور هي مسؤوليتهم، هم أنفسهم لا مسؤولية رجال الدين أو دعاته. والفشل فيها يستدعي من العلمانيين مراجعة إستراتيجية العمل التي صيغت لبلوغها، والنظر في أجندتها وسبل الدفاع عنها. وبالعكس لا يعني التهجم على الجمهور، مهما كان تدينه وتعصبه وعداؤه للعلمانية وقيمها، سوى الهرب إلى الأمام، والتعويض عن مواجهة الفشل ومراجعة الذات بصب جام الغضب على جمهور تتنازعه، ككل جمهور، أفكار وتوجهات واعتقادات كثيرة ومتباينة. وأنا أرى في نجاح رجال الدين ودعاة التيارات الإسلامية في السيطرة على الرأي العام العربي في هذه الحقبة إدانة لنا نحن المثقفين العقلانيين، وتعبيرا عن تقصيرنا وعجزنا عن قيادة معركة الحداثة والتحديث وجذب الأغلبية الاجتماعية إلى قيمنا ومبادئنا ونماذجنا السياسية والمدنية، أكثر مما هو نتيجة تعلق الشعب وانجذابه إلى نموذج

اجتماعي إسلاموي يختلف على سماته ويتنازع فيه الإسلاميون أنفسهم قبل خصومهم. والبرهان على ذلك أن هذا النموذج يعاني في كل مكان طبق فيه من نقائص وتناقضات، ويقود إلى مآزق لا يمكن لأي مجتمع التأقلم معها أو قبولها. يشاركنا في هذه المسؤولية بالتأكيد نظم الاستبداد التي تلغي أي تفكير أو حوار، وتراهن من أجل بقائها وتأبيد وجودها على تجهيل الناس وعزلهم وتفريق صفوفهم وإلغاء حسهم النقدي في كل صوره وأشكاله. ومن هذه الناحية هناك بالفعل، كما كتبت في أكثر من مرة، تحالفا موضوعيا على تدمير العقل واغتياله، بين سلاطين المال والمافيات الحاكمة في أكثر من مكان وسلاطين الدين ومافيات الروح التي تتعامل برأسمال التراث الرمزي لتحقيق مصالح ومأرب وممالك خاصة لا تقل تخريبا عن تلك التي تمارسها مافيات السلطة والمال. لكن مواجهة هذا التحالف ضد العقل والفكر التعددي المتسامح والانعتاق الروحي في بلادنا لا يواجه بالانفصال عن المجتمعات أو إدانتها، ومن باب أولى بإعلان العداء لها أو بنزع أهليتها الإنسانية، والتعامل معها كما لو كانت ملحقة بالمافيات، بل المسؤولة الرئيسية عن وجودها.

لا ينبغي تصور المسألة كما لو كانت معركة بين نخبة من المثقفين العلمانيين المتنورين ومجتمع أو أغلبية اجتماعية متدينة وغير قادرة، مهما كان السبب، على الارتفاع إلى مستوى القيم الإنسانية. هذا التصور السائد اليوم هو أصل المأزق وصلب المشكلة. الصراع ليس بين النخبة والشعب. هذا ما حاولت التركيز عليه منذ بداية هذا الحوار. الصراع قائم بين أطراف النخبة الاجتماعية، الثقافية والسياسية، ذات الاتجاهات والأفكار المتعددة والمتباينة، على كسب الجمهور وشده لمواقف نعتقد أنها الأصلح له ولنا، لكن ليس لنا وحدنا. وإلا من الطبيعي أن نتوقع أن يقف الجمهور بأغلبيته ضدنا، ويطالب بالقضاء علينا وعلى فكرنا بوصفنا الفئة الضالة والخارجة عن الإجماع.

لا يمكن لأي عمل عام، سياسيا كان أم فكريا، أن يوجد، ولن يكون له معنى، إن لم نقبل بأن جوهر عملنا هو الصراع في ما بيننا، أعني أطراف النخبة المختلفة، أصحاب الفكر أو السلطة أو المال أو جميعهما معا، على تكوين الرأي العام، وبالتالي توجيه خطاه، وربما دفعه إلى الوقوف وراء ما نعتقد انه الاختيارات الإيديولوجية والسياسية الأصلح للجميع، لأنها وحدها

الكفيلة ببناء دولة ووطن يضمن كرامة الإنسان وتفتحه وحرياته الأساسية. وسيظهر أي صراع سياسي وفكري ينظر إلى نفسه بوصفه صراعا ضد الرأي العام، أو المجتمع نفسه، وليس ضد تيارات القيادة الفكرية والسياسية الأخرى، في سبيل قيادة المجتمع، بل ويمكن أن يتحول أيضا، إلى تمرد على المجتمع وعداء له، وبالتالي إلى عزلة وانفصال مؤلمين ومأساويين للنخب الاجتماعية وللشعب معا.

والتواصل مع الناس، وتكوين رأي عام حي وفاعل، يحتاجان إلى الاعتقاد بحيوية الإنسان، وإمكانية تحويل الأفكار والاعتقادات انطلاقا مما يتميز به وعي الأفراد نفسه من تباين وتعددية وتطلع نحو المستقبل. من دون ذلك سيكون أي عمل أو بذل للجهد، فكريا كان أم سياسيا، من قبيل العبث المحض. نحن نكتب وننشر ونجادل ونضحي بوقتنا وحياتنا أحيانا لأننا نؤمن أن هناك إمكانية لكسب جزء من الرأي العام لأفكارنا، وبالتالي لتعظيم آمال التحرر والانعتاق والتغيير، سواء داخل المجتمع أو في نظام المجتمعات. وإذا اقتنعنا أن المجتمع غير قادر، لأسباب بيولوجية أو ثقافية أو سياسية، وراثية أو غير وراثية، على الخروج من قوقعته وأفكاره القديمة وتقاليده وخرافاته وأساطيره، مهما فعلنا، فلا أرى أي حافز للاستمرار في العمل العام، بما في ذلك النشر ومخاطبة الجمهور عبر الكتابة والصحافة. وإذا كانت العلمانية عصية بالفعل على النفاذ إلى عقول المسلمين أو العرب لما يتميزون به من تمسك استثنائي بالدين أو تعصب للأصل والتقاليد، أو عداء للعقل والتنوير، فليس هناك أي جدوى من الحديث فيها أو طرحها.

لا أعتقد أن عصيان الرأي العام على العلمانية ينبع من غرابة القيم التي تحملها، أو ما يشاع عن الترابط الحتمي في الإسلام بين الدين والسياسة - وقد بينت في كتاب نقد السياسة خطأ هذه الفرضية - وإنما من أنها بقيت إيديولوجية ومذهبا فكريا وهوية فئة اجتماعية، وتحولت إلى أحد أدوات السلطة واستراتيجيات الصراع على السلطة، ولم تتحول أبدا إلى قاعدة أخلاقية تعترف بشرعية الرأي الآخر وتؤسس لحرية الضمير ورفض الإكراه أو المحاكمة على الرأي، ولا إلى قاعدة للممارسة السياسية، القائمة على المساواة بين العقائد والمذاهب، والاحترام العميق لاختيارات الأفراد وتفضيلاتهم، التي تؤسس لوعي عام سياسي مستقل عن الاعتقادات

الشخصية، وتعطي معنى لوجود الفضاء العام والإرادة العامة والمصلحة المشتركة. وهكذا لم يكتشف الرأي العام العربي أي قيمة ايجابية للعلمانية، وهي المطروحة دائما بالسلب، أي كنقيض للعقائد الدينية أو لسيطرة العقائد الدينية في الحياة العمومية. ولم تطلب منه إيديولوجيتها الشائعة شيئا آخر سوى القبول بفصل الدين عن الدولة، الذي فسره، في غياب الثقافة، والثقافة السياسية الحديثة، وحرية الرأي والعقيدة، والتنافس السلمي بين المذاهب الفكرية والتيارات السياسية، على أنه محاولة لتحرير الدولة والنخب الاجتماعية القريبة منها، أو المتعلقة في وجودها بحبل سرتها، من التزاماتها الأخلاقية والإنسانية والشرعية، أي من مسؤوليتها تجاه الأغلبية الاجتماعية نفسها.

والحال أن العلمانية لا يمكن فهمها واستيعاب قيمتها الايجابية من خارج الممارسة الديمقراطية بالمعنى العميق للكلمة، أي بما تمثله من تجسيد عملي للثقافة والقيم الإنسية. فهي التكريس الطبيعي لتربية الأفراد وتدريبهم على اختراق قشرة الاعتقادات والمذاهب والهويات الخصوصية للوصول إلى البذرة الواحدية المشتركة بينهم، أي إلى اكتشافهم إنسانيتهم المشتركة، ووحدتهم في الإنسانية. وهي ترتبط إذن بالإيمان بمقدرة جميع الناس، بصرف النظر عن أصولهم ومشاربهم، على الارتفاع إلى مستوى الإنسانية، وتجاوز قيود الخصوصيات الثقافية والدينية. ومن المفروض أن يسمح مثل هذا الوعي الإنساني المشترك بانخراط أوسع في عملية تحرير الإنسان، ويربط العلمانية، من حيث هي وعي بماهية الإنسان الواحدة، بقضايا التحرر الثقافي والسياسي والاجتماعي، ويلغي عنها طابعها السلبي، الإطلاقي والتجريدي.

هذا هو المدخل لفهم الموقف من المجتمع ككل، على تدينه، بل تعصب أكثر أفراده اليوم، والموقف من مختلف التيارات الإسلامية وغير الإسلامية أيضا. ومن هنا ليس من قبيل الحكمة السياسية، في نظري، التركيز على انقسام المجتمع عموديا إلى علمانيين حاملين لقيم العقل والحق والقانون وإسلاميين، علنيين أو مستترين، لا هم لهم سوى نشر مذاهبهم الظلامية واللاإنسانية، وإحباط مسار التحديث والتنوير. لا يتفق مثل هذا التصور وهذا التقسيم الذي يقضي على الفروقات والتمايزات العديدة الأخرى،

التي من دون التعامل معها وإبرازها يستحيل تجاوز التناقض بين العلمانية والدينية نفسها، مع الواقع الفعلي، ولا يخدم أبدا قضية العلمانية أو يزيد من فرص تحقيقها في هذا الواقع. إنه يهدد بالعكس بتحويلها إلى هوية نخبة قليلة وضيقة معزولة عن المجتمع، وتحويل الدينية أو العصبية الدينية إلى هوية جماعية، ويدفعها إلى أن تكون مصدر عقيدة خلاصية وتمردية، مناهضة للنخبة والدولة معا.

يتطلب تعزيز التوجهات العلمانية النظر إليها من وجهة نظر عملية تعتبر صحيحا وسليما ما يساهم في تحسين شروط تطبيقها في الواقع السياسي، فهذا هو الهدف الأكبر. أما المواقف الرديكالية التي تبالغ في أمثلة العلمانية ورفعها فوق مستوى الثقافة والدين والتقاليد المحلية، وتحويلها إلى فلسفة نقيض للأفكار الاجتماعية، في الماضي والحاضر والمستقبل، وأحيانا إلى ما يشبه الدين البديل أو التعويض عن الدين، فأقل ما يقال فيه أنه سياسة خاطئة بحق العلمانية وضمان مستقبلها. ومن هذه الزاوية العملياتية، أي الإستراتيجية أيضا، يبرز المعنى العميق للطرح السياسي للعلمانية، أي السعي إلى طرح أجندتها الخاصة ضمن أجندة أوسع منها تعطيها معناها وتعيدها إلى مكانها وحدودها، كجزء من عملية تحويل ثقافي وسياسي واجتماعي شاملة، تعنى بتحرير الإنسان وانعتاقه الفكري والسياسي، لا كبديل عن هذه العملية المعقدة والمركبة والطويلة، ولا كجوهر خالص لها، ولا من باب أولى كمبرر لتجنب الخوض فيها. وهذه الأجندة هي في نظري الأجندة الديمقراطية التي تدخل في إطار الممارسة السياسية ولا تقف عند التبشير الفكري والجدل النظري.

ومن سمات الممارسة السياسية أنها تقدم فرصا للتفاعل الفكري والسياسي تتجاوز بما لا يقاس ما يقدمه النقاش المحدود بين المثقفين من حول مفاهيم ونظريات. فهي تضع مصالح اجتماعية فعلية على المحك وفي الرهان. وتجبر أصحابها على الدخول في تحالفات مع قوى تختلف عنها من حيث الثقافة والاعتقادات والأفكار، ولكنها تحتاج إلى التعاون لتحقيق مصالحها. فهي تتقاطع في نقاط وتختلف في نقاط أخرى، وقد تكون من ضمنها العلمانية. فمنطق السياسة مختلف عن منطق النظرية والإيديولوجية. وهو يشكل في استقلاليته مدخلا للتحويل الفكري والسياسي

معا، بما تولده الممارسة العملية لتغيير الأوضاع من ديناميكيات جديدة، وما تفتحه من آفاق غير موجودة على مستوى العمل النظري وحده. إذ يستدعي العمل من أجل السلطة أو التغيير تحالفات وتفاهمات سياسية، لا تتحقق من دون حوار ونقاش وتنازلات متبادلة وتسويات. وهنا تبرز القدرة الخلاقة للعمل السياسي على تغيير الأفكار وتنمية الاستعداد لتقديم التنازلات، بما فيها الفكرية والإيديولوجية، في ناحية من أجل تحقيق مصالح في ناحية أخرى.

هذا ما حصل للإخوان المسلمين السوريين الذين دفعهم تهميشهم من قبل النظام وعزلهم إلى القبول بتنازلات كبيرة في ميدان ما سموه الطبيعة المدنية للدولة مقابل إدماجهم من جديد في الحركة الوطنية الديمقراطية. لكن الأخوان ليسوا طائفة واحدة وإنما طوائف وتيارات مختلفة تفرق بينهم الانتماءات الوطنية وشروط العمل الاجتماعية. وليسوا عصيين على التغيير الفكري والإيديولوجي أيضا. ولا ينبغي استسهال التعامل معهم، أو التسليم بعجزهم عن أي تغير أو تطور في اتجاه قبول شكل من أشكال العلمانية أو على الأقل إدراك ما ترمي إليه من أهداف، لا تتعارض مع الدين، بل تصب في مصلحته الحقيقية. فرجال الدين الأتراك يدافعون اليوم، بعد التجربة، عن القيم العلمانية ولا يرون فيها مساسا باعتقاداتهم الدينية. ولم تمنع الجمهورية العلمانية التركية الأتاتوركية من نشوء أحزاب إسلامية، ولا من تعايش هذه الإسلامية السياسية مع قوانين العلمانية وتكيفها معها.

ومن منطلق عملية التغيير السياسي والاجتماعي هذه ينبغي أيضا النظر إلى مسألة التعامل مع التيارات والحركات الإسلامية الأخرى التي تبدو في نظر العديد من أنصار العلمانية الجوهرانية كتلة صلدة واحدة لا تمايز فيها ولا تناقضات ولا نزاعات. ورأيي، لا ينبغي للمثقفين أن يسلموا بهزيمتهم المسبقة، ويعتقدوا أنهم غير قادرين على التأثير عل جمهور الإسلاميين أو التواصل معه. فالإسلاميون ليسوا كائنات تعلو على شروط المجتمع والسياسة والثقافة والاقتصاد والتاريخ. إنهم بشر كالآخرين، يتأثرون ويؤثرون، يحلمون ويفكرون، يخضعون في سلوكهم لمنطق القوة ومنطق الضعف، منطق الحلم ومنطق العقل، منطق السلطة ومنطق المعارضة. وإذا كان من الصعب رؤية واقعهم المعقد والمركب على مستوى الفكرة والخطاب

والشعار، فهو بارز بشكل كبير على مستوى الممارسة العملية، أي السياسية. فهم أحزاب ومنظمات لا حصر لها تتجاوز العشرات في كل بلد من البلدان، ومنها المتحالف مع السلطة والمعارض لها، والانتهازي الرخيص والمبدئي الحالم، والمتطرف الإرهابي والمتصوف الإنساني.

والقصد، ليس هناك أي مبرر أخلاقي لافتراض القصور الجوهري لهذا الفرد أو ذاك، بسبب اعتقاداته في هذه الفترة أو تلك، في أن يتحول ويتغير من خلال التوعية والتربية والحوار، وأن يدرك القيمة الايجابية للعلمانية. وكلنا نعرف نتائج سياسات العزل والإقصاء ومآلاتها. ولا مصلحة لأحد في نبذ أي طرف أو إدانته الأبدية، علمانيا جهاديا كان أم إسلاميا متشددا. وكما شهدنا في العقود القليلة الماضية، تحولت شعوب بكاملها من إيديولوجية إلى إيديولوجية نقيض، وانقلب مثقفون شيوعيون ستالينيون، في العالم العربي وغيره، من عقيدتهم المادية، شبه الإلحادية أو الإلحادية، إلى دعاة إسلاميين، وأدانوا تجربتهم السابقة. وقاد بعضهم حركة الانتقال نحو الديمقراطية في العديد من أقطار الشيوعية السابقة في أوربة الشرقية والاتحاد السوفييتي. وتخلى الإسلاميون الأتراك عن أوهام عديدة، وقبلوا بالعمل على قاعدة الحفاظ على الجمهورية العلمانية في تركيا، وساهموا بوصولهم إلى السلطة مساهمة كبيرة في تعزيز الديمقراطية التركية وجعلها خيارا لا رجعة فيه، بعد أن بقيت في حماية القوى العسكرية، إن لم نقل رهينة في يدها.

لا ينبغي أن يكون موقفنا من الحركات الإسلامية موقف الإدانة النهائية والتوحيد الشامل في ما بينهم وإنما، على العكس، السعي إلى إدماجهم في النظام السياسي لدفعهم لتبني مواقف أكثر ميلا لقبول التعددية، والتمييز بين تياراتهم المختلفة وتشجيعها على التحول إلى حركات إسلامية ديمقراطية. فوجود حركة إسلامية ديمقراطية سيعزز حركة الانتقال الديمقراطي ويجعل الديمقراطية خيارا جامعا في البلاد العربية. ويستدعي مثل هذا الموقف تجنب موقف التهميش والتشهير والاستعداء، والعمل بالعكس على تطوير مواقف مشتركة وبرنامج سياسي وطني وحقوق إنساني أدنى يمكن أن تتقاطع الأطراف على العديد من نقاطه.

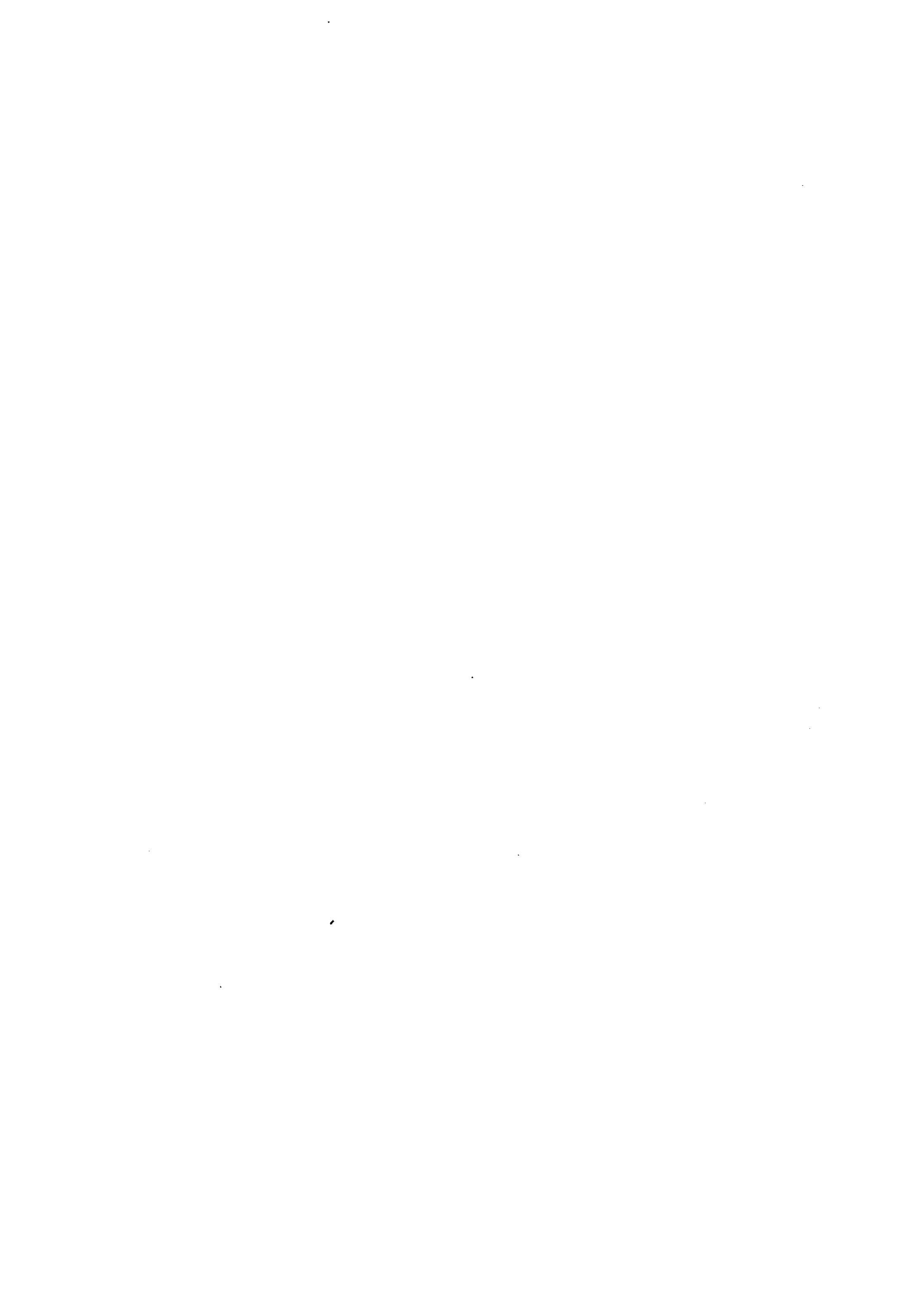
وفي السياق نفسه، ينبغي تجنب ربط النضال ضد الأفكار والقيم

والتوازنات السلبية والخاطئة بالتشهير بالأفراد والجماعات المنخرطة فيها. فليس هدف النقاش تحطيم الخصم وقهره وإبادته، ولكن مساعدته على التخلص من اعتقاداته الخاطئة. والذي يريد أن يقضي على الآخرين ويعزلهم ويزيحهم من الصورة حتى يتخلص من أفكارهم كمن يطلب قتل الناطور للحصول على بعض العنب. هذا يبرز أهمية الحوار مع الآخر، بوصفه وسيلة لتغيير متبادل للأفكار، وربما لاكتشاف نقاط التقاء وتقارب كان يخفيها النزاع والعداء ويغطي عليها. كما يبرز أهمية احترام الآخرين وعدم الاستهزاء بآرائهم وقناعاتهم. فهذا هو المدخل الوحيد لتغييرهم وتغييرنا أيضا، أي للوصول إلى تفاهمات ووحدة فكر، في ما وراء اختلاف النظر والنظريات، وإلى بناء رأي عام قادر على التفاعل والاختلاف ضمن الوحدة والصراع، والحفاظ على الهدوء والاستقرار وضبط الأعصاب. ولا يمكن عقد أي حوار مع الآخر إذا كانت نقطة البداية إدانته المسبقة، وتسخيف عقله وعقائده، مهما كانت، والنظر إليه كما لو كان متخلفا في الجوهر، مشوه العقل أو متعصبا بالولادة، وغير قادر على التفكير أو الفهم أو التغيير. والحال، من منا لم يغير أفكاره في الثلاثين سنة الماضية. وهل كان مصدر التغيير أمرا آخر سوى فشلنا في تحقيق أهدافنا واكتشافنا محدودية تفكيرنا وضعف حججنا؟ ولماذا نعتقد أننا كنا قادرين على التغيير في تفكيرنا بينما لا يمكن للآخرين الذين يعيشون اليوم حالة لا تختلف كثيرا عما عرفته التيارات اليسارية الكلاسيكية من إخفاق، الخروج من قوقعاتهم الفكرية التي بنوها في العشرين أو الثلاثين سنة الأخيرة؟ هل هي عقائدهم ذات المصدر الديني، أم قصورهم الفطري وتعصبهم الاستثنائي؟ لا أعتقد أن تعصب الشيوعيين الستالينيين كان أقل شدة عندما استلموا السلطة وقادوا الثورة البلشفية.

وفي الخاتمة أعتقد أن مواقفنا النظرية والإيديولوجية لا يمكن أن تنفصل عن تصور كل منا، مثقفين وغير مثقفين، لدورنا الاجتماعي واستعداداتنا للالتزام وحمل المسؤولية العمومية. وهي بهذا المعنى ليست مستقلة كما ذكرت عن اختيارات أخلاقية مسبقة أو مضمرة. والسؤال الذي ينبغي ربما على كل فرد أن يطرحه على نفسه، خاصة بين العاملين العموميين من مثقفين وسياسيين ونشطاء مدنيين، هو ما مسؤوليتي في ما هو قائم، وما هو

دوري الخاص أو مساهمتي في تغييره، وبالتالي ما هي مسؤولياتي وما هي الالتزامات التي تترتب عليها؟ وبالنسبة لنا كمثقفين، لا يمكننا التهرب من طرح سؤال. هل يكمن دور المثقف في الشجب والإدانة والشماتة والتشهير أم في دفع الرأي العام إلى هجر المواقف السلبية وتشجيعه على سلوك الطرق السالكة والعقلية. يتوقف الأمر من دون شك على اعتقاداتنا الشخصية وثقتنا بالإنسان وأملنا في تحرره أيضا. وأنا من الذين يؤمنون بحتمية التحول وقوة القيم الديمقراطية بما فيها العلمانية، ويعملون من منطلق إمكانية دفع الناس إليها وتحبيبهم بها لا بإدانتهم بالجهل والتطرف والتعصب. ولا أرى في الإسلاميين، مهما تفاقمت أزمتهم الفكرية والسياسية، وزاد انغلاقهم وتعصبهم، مخلوقات خاصة تعصى على منطق العقل، وتعجز عن تمثل القيم الإنسانية أو تبقى حصينة عليها. بالمقابل أعتقد أننا، نحن المثقفين العقلانيين والنقديين، أكثر المهتمين بالرأي العام والمدركين لمسؤوليتهم في تغييره. ولا نستطيع ذلك إذا كنا خصوما له أو تبنينا منطق الخصومة معه، حتى عندما تظهر قطاعات واسعة من الرأي العام خصومتها لنا وعدائها لأفكارنا.

هكذا، تستدعي عملية التغيير السياسي في اتجاه الديمقراطية، وتكريس قيم الحق والمساواة والحرية، توحيد أكثر ما يمكن من القوى الحية، وتعظيم الشعور بالمسؤولية والأمانة الفكرية لديها، لا العمل على تمزيقها وبث الفرقة بينها وقطعها عن الرأي العام. فهذا التقارب السياسي هو المدخل للتقارب الفكري، والحافز على تقديم تنازلات متبادلة، والقبول بتسويات غير مسبوقة بين الأطراف تسمح ببناء إجماع ديمقراطي، أي تفاهم على حصر النزاع بين الرؤى والمصالح والتوجهات في إطار الوسائل والطرق السلمية. هذا هو شرط حصولنا، نحن المثقفين أو جماعات النخبة العمومية، على الصدقية التي من دونها لن يكون لنا أي أمل في التأثير في الرأي العام، ولا في دفعه إلى تبني مواقف ايجابية لا أمل في قيام الديمقراطية، ولا من باب أولى انتشار روح التسامح والنزاهة الاجتماعية، من دونها: أعني شرط الإيمان بالحق والعدالة والمساواة والحرية والشعور العميق بالالتزام والمسؤولية.



في النخبة والشعب

تحتاج الأفكار والمقولات على طول الخط إلى حوار يعيد التفكير فيها من جديد، ليصار إلى نقدها والتشكيك بصحتها وجدواها وصدقها، وإلا انتقلت إلى حقل المقدّس... فتموت كأداة للعقل.

والحوار ليس مجرد امتحان للأفكار ودحضها أو إثبات صوابها، بل هو مولّد لأسئلة جديدة. ولأنه يحاول في كتاباته مقاربة الواقع العياني فإن الحوار مع برهان غليون غالباً ما ينجم عنه قول جديد. فمقاربة الواقع العياني مخاطرة فكرية محفوفة بمخاطر التناقض، لأن متغيرات الواقع تُسقط كثيراً مما قيل قبلاً وتلحّ بطلب قول جديد.

لؤي حسين لا يتفق مع بعض ما قاله ويقوله برهان غليون، لهذا ينتج بينهما حوار شيق ورشيق. وهذه هي التجربة الثانية التي يخوضانها معاً، فقد كان بينهما حوار سابق صدر بعنوان «الاختيار الديمقراطي في سوريا».

يُظهر هذا الحوار ضرورة النظر في نقاط كثيرة وفي أسئلة أولية لم تنل ما يكفي من البحث والتفكير، وأخرى تحتاج إلى إعادة النظر بعد متغيرات جذرية طالت بنى مجتمعاتنا العربية.